Ph. Sp.
719
r
Fiche

Ph. sp. 719[5]

Fiche

# Ueber
# Pantheismus
# und
# Pantheismusfurcht.

Eine

**historisch-philosophische Abhandlung.**

Von

**Professor Frz. Wilh. Richter,**

Director des Königl. Gymnasiums zu Quedlinburg.

**Leipzig,**

Verlag von Rudolph Hartmann.

1841.

Ph. sp. 719 n

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

B

# Vorwort.

Den nächsten Anlaß zu der nachstehenden Abhandlung gab ein pietistischer Weheruf, der von einem — persönlich übrigens sehr achtungswerthen — jungen Theologen, J. Chr. Wallmann, in einem wider mich edirten Schriftchen: „Kirche oder Schule?" (Quedlinburg, Franke. 1840.) zuerst erhoben und von der „Evangelischen Kirchenzeitung" Jahrg. 1841. Nr. 18. 19. in einem gegen mich und zwei meiner Vertheidiger gerichteten Aufsatze über „allgemeine germanische Kirche" mit starkem Echo wiederholt wurde, nämlich ein Weheruf über meine Unchristlichkeit, in der man unter Anderem „das infernale Princip des Pantheismus" als herrschend erkannt haben wollte. Das hierdurch einem achtbaren Theile meines Publikums zuletzt wirklich eingeflößte Mißtrauen gegen die religiöse Richtung meines Gymnasiums zwang mir endlich gegen jene Verdächtigungen überhaupt eine Erklärung ab, die jetzt in einer Brochüre „über deutsche Kirchenunion oder den eigentlichen Sinn einer

allgemeinen germanischen Kirche" in Druck erscheint. Ueber den Pantheismus aber, gegen den ich auch von anderen Seiten her, und zwar in unmittelbarer Beziehung auf die neueste Philosophie, unendlich viel Grundverkehrtes habe hören müssen, ohne auf eine ausführliche Widerlegung solcher Anklagen verweisen zu können, hielt ich es nicht für Zeitverschwendung, mich in einem eigenen öffentlichen Vortrage, zu welchem eine mir obliegende Stiftungsrede gerade Gelegenheit bot, vor einem zahlreichen und gebildeten Auditorium aus Stadt und Umgegend weitläufiger und zunächst unabhängig von dem erwähnten Streit auszusprechen. Dieser Vortrag wurde von Mehrern, die günstiger, als ich, über seinen Inhalt urtheilten, wiederholentlich zum Druck verlangt, so daß ich theils aus Rücksicht für diese Freundlichkeit, theils aus Interesse für die Sache selbst, es wagen zu dürfen glaubte, denselben, und zwar in der ausführlichern Gestalt einer Abhandlung, demjenigen Theile des gebildeten Publikums, der wohl Interesse, aber nicht Zeit genug für speciellere Beschäftigung mit der Philosophie hat, zur Verhütung oder Beseitigung grundloser Modeansichten über eine der wichtigsten Vermittelungsweisen der Gotteserkenntniß vorzulegen.

Quedlinburg, am 28. Juli 1841.

**Richter.**

## Ueber
# Pantheismus und Pantheismusfurcht.

---

Man hat vielleicht nie, so lange es Philosophie giebt, erlebt, daß Philosophen wegen ihrer Religionslehren großen Dank von der Mitwelt geerntet haben; viele Beispiele, wie des Xenophanes, Anaxagoras, Sokrates, Aristoteles, Giordano Bruno und Anderer Schicksale, beweisen vielmehr, daß man diese gewissermaßen größten Wohlthäter der Menschheit von jeher lieber gekreuzigt, als gesegnet hat; und wenn manche derselben, wie Plato und Leibnitz, sehr ausgebreitete Ehre und Anerkennung bei der Mitwelt genossen, so ward auch diesen dies Glück weder ganz unverkümmert, noch wegen ihrer Religionsphilosophie zu Theil, obwohl diese doch die eigentliche Krone aller Philosophie ist. Den ausgedehntesten Haß aber haben, wenn sie ihre Ideen nicht sehr behutsam in ein religiöses Modegewand hüllten, diejenigen Philosophen gegen ihre Lehren entzündet, die es wagten, die Vollkommenheit und namentlich die Unendlichkeit Gottes in strengster Unbedingtheit und zugleich ohne Widerspruch mit anderen Theilen ihres Systems zu behaupten, nämlich so, daß Gott nach ihrer Ueberzeugung durchaus Alles in sein Wesen einschließe, also nichts unbedingt Selbstständiges, das ein **schlechthin** Anderes wäre, neben sich oder sich gegenüber habe, demnach also die Gesammtheit alles Seins und Daseins selber sei.

Diese Betrachtung Gottes, die so alt ist, wie die Philosophie überhaupt, und die unter vielen Kämpfen und angestrengtem Ringen nach immer größerer Vervollkommnung sich auch in der neueren und neuesten Zeit bis jetzt in ihrer Geltung behauptet hat, kann natürlich auf sehr verschiedene Weise entwickelt und ausgeführt werden und auf Resultate führen, die für das religiöse und sittliche, überhaupt alles geistige Bedürfniß der denkenden Menschheit eben so gut völlig befriedigend, wie auch sehr unbefriedigend sein können.

Gleichwohl hat man alle Philosophien, die von der angeführten Grundansicht ausgehen, ohne Unterschied mit einerlei Namen, nämlich dem Namen Pantheismus bezeichnet; und gegen diese Benennung läßt sich auch, obschon sie keineswegs für alle jene Philosopheme gehörig erschöpfend ist, doch eben nichts Erhebliches einwenden, da sie eben so passend ist, wie tausend Bezeichnungen von ähnlicher Einseitigkeit, ja, man kann sagen, wie die meisten Benennungen überhaupt; denn bei den meisten Namen der Dinge muß man sich bei weitem mehr denken, als sie streng in ursprünglichster Bedeutung genommen bezeichnen; nur muß man bei dem gemeinsamen Namen Pantheismus nicht vergessen, daß Dinge von gleichem Generalnenner einzeln noch himmelweit von einander verschieden sein können. Wenn Manche daher diesen Namen für die neueren Philosophien pantheistischer Richtung, namentlich für die Spinoza'sche*), Schelling'sche**) und Hegel'sche***) nicht gelten lassen wollen,

---

*) J. A. Voigtländer, „Theismus Spinoza's" in den theolog. Studien u. Kritiken Jahrg. 1841. 3tes Heft. S. 653 folg. Erdmann, Gesch. der Philos. II, S. 63 folg.

**) Schelling, Philosophie u. Rel. S. 52. Philosoph. Schr. S. 402 folg. Hegel, Phil. d. Rel. I, S. 53 folg.

***) Hegel a. a. O. u. ebend. I, 145 folg. Vgl. Logik I, 1, 81. Vermischte Schr. II, 519. Schaller in Ersch u. Gruber's Encyklop. unter „Pantheismus."

so soll diese Protestation gewiß eigentlich weniger gegen die Unangemessenheit der erwähnten Benennung gerichtet sein, als gegen die Verwechselung des neueren und neuesten Pantheismus mit dem unvollkommenen und noch unvollkommener überlieferten Pantheismus des Alterthums, so wie gegen die Besorgnisse und gehässigen Beschuldigungen, welche sich schon seit langer Zeit an Alles, was diesen Namen führt, geknüpft haben.

Man glaubt nämlich, daß der Pantheismus ohne Unterschied

1) in Widerspruch mit der Befriedigung alles religiösen Bedürfnisses, namentlich mit der vertrauensvollen Erhebung der Seele zu Gott und mit der frommen Demuth gegen denselben alle wahrhafte Persönlichkeit des höchsten Wesens läugne und dagegen die Welt, die Menschen und sogar alle gemeinsten Einzelheiten vergöttere;

2) daß er in Widerspruch mit den Principien der Sittlichkeit dem Menschen alle Würde persönlicher Selbstständigkeit und somit alle Verdienstlichkeit durch das Gute, sowie alle Verantwortlichkeit für das Böse abspreche, ja bei Voraussetzung eines blinden Fatalismus allen Unterschied zwischen dem Sittlichguten und Sittlichbösen aufhebe und dem Streben nach Tugend schnurstracks entgegenwirke;

3) endlich, daß er in Widerspruch mit der Kirche, als der von Gott verordneten Pflegerin der Religion und Sittlichkeit, den Glauben an eine göttliche Offenbarung und an die Heiligkeit der angeordneten Gnadenmittel umstoße.

Diese Vorwürfe und Besorgnisse haben durch den Gebrauch nachgerade eine so feste Legitimität erhalten, daß sich fast kein Mensch mehr einfallen läßt, zu fragen, ob sie denn auch gegründet sind, und daß nicht allein jeder erste beste Kandidat oder Studiosus der Pietistik und altlutherischen Theologie sich berechtigt glaubt, auf eine Pantheismuswitterung hin Männer, die für Religiosität und Sittlichkeit, also für wahres Christenthum sogar einzeln gewiß Solideres wirken, als der ganze wurmstichige Kram von separatistischer Frömmelei und todter Buchstabenorthodoxie, beim Publikum als verderbliche, namentlich der Jugend gefährliche Antichristen zu verdächtigen, besonders seitdem sich der Wahn verbreitet hat, als habe sich die neueste Philosophie jetzt weniger, als ehemals, hoher Protection zu erfreuen, sondern daß auch Männer von gediegener Bildung und von rüstigem Streben nach geistigem Fortschritt gegen allen Pantheismus überhaupt und namentlich gegen die pantheistischen Elemente der neuesten Philosophie, wie gegen Vergiftung aller wahren Religion und Sittlichkeit eifern.

Da nun doch aber nicht zu bezweifeln steht, daß andrerseits auch sehr viel Männer von hoher Geisteskultur und reinem Charakter den Principien dieser vermeintlich heillosen Philosophie mit vollem Herzen zugethan sind, und da mir noch kein Beispiel bekannt geworden ist, daß durch dieselbe Jemand irreligiös oder unsittlich geworden wäre, so ist es gewiß eine zeitgemäße Arbeit, wenn in dieser Abhandlung, die zugleich den Zweck hat, bessere von gleicher Tendenz hervorzurufen, mit möglichster Unbefangenheit und Sorgfalt untersucht wird, **was es denn eigentlich mit dem Pantheismus und der Pantheismusfurcht auf sich habe,** *ob der Pantheismus wirklich so schlimm sei, wie man gewöhnlich glaubt, und ob man von ihm wirklich so viel Unheil zu fürchten habe, wie man gewöhnlich fürchtet.*

Wir werden diese Untersuchung am zweckmäßigsten in der Art anstellen, daß wir die Sache so viel wie möglich selbst reden lassen, d. h. daß wir die zu unserm Zwecke gehörigen Resultate aller bekannt gewordenen Philosophien von pantheistischer Richtung nach unserm besten Erkennen und mit strengster Unparteilichkeit nach einander aufführen und dabei erwägen, ob und wie weit die erwähnten Befürchtungen durch den Pantheismus wirklich gerechtfertigt werden.

Ehe wir aber zu dieser historischen Erörterung fortschreiten, wird es nicht unangemessen sein, vorher ganz im Kurzen zu entwickeln, ob die genannten Besorgnisse durch den einfachen Begriff des Pantheismus, nämlich durch die oben bezeichnete allgemeine Grundansicht desselben bestätigt werden, nach welcher Gott als das unbedingt vollkommene und somit unbedingt unendliche Wesen nichts unbedingt Selbstständiges, das ein schlechthin Anderes wäre, neben sich oder sich gegenüber habe und daher die Gesammtheit alles Seins und Daseins sei.

Erstlich also: hebt diese Ansicht die Persönlichkeit Gottes auf und vergöttert sie die Welt und alle einzelnen Dinge derselben?

Wir müssen hier vom Begriffe der Persönlichkeit selbst ausgehen. Gehört zum Wesen der Persönlichkeit das Sein in bestimmt umgrenzter Einzelheit, so muß natürlich der Pantheismus die Persönlichkeit Gottes entschieden läugnen. Er protestirt damit aber auch nur gegen Götzendienst; denn ein Gott in bestimmt umgrenzter Einzelheit ist ein Götze. Besteht dagegen Persönlichkeit, wie wir annehmen müssen, wesentlich in der Selbstständigkeit eines Vernunftwesens oder in vernünftiger Selbstständigkeit*), so erkennt der Pantheismus seinem einfachen allgemeinen

*) Der juristische Sprachgebrauch, wonach auch Corporationen, Anstalten u. dergl. Personen sein können, widerspricht dieser Definition keineswegs, sondern beweist blos, daß auch andern Dingen außer dem Menschen die Rechte eines selbstständigen Vernunftwesens beigelegt werden

Begriffe nach die Persönlichkeit Gottes so vollständig an, wie man nur immer wünschen mag. Denn die Selbstständigkeit legt er demselben im allervollkommensten Maße bei, und die Vernünftigkeit sammt dem dazu gehörigen Selbstbewußtsein spricht er ihm nicht im Mindesten ab. Die Andacht des Betens also kann durch die pantheistische Grundansicht keineswegs aufgehoben, sondern durch das Vertrauen, das aus dem Glauben an die wahrhaft unendliche Vollkommenheit des absoluten Wesens erwächst, eher noch mächtiger belebt und durch die Vorstellung, daß Gott auch in uns sei und wir in ihm, nur inniger und begeisternder werden.

Der Einwand aber, daß nach der pantheistischen Grundansicht die ganze Welt und sogar die gemeinsten Einzelheiten zu Göttern erhoben würden, erscheint bei näherer Betrachtung in der That als ein völlig gedankenloser und grundlos verkehrter. Denn wollten wir auch den mehrerwähnten pantheistischen Grundgedanken grobhin so verstehen: „Gott ist die Allheit der Dinge," so würde selbst nach dieser Auffassung ein beliebiger Elephant oder Mensch noch viel weniger Gott sein, als ein beliebiges Härchen eines Elephanten oder Menschen mit dem betreffenden Eigenthümer identisch ist, da zwischen der größten Einzelheit und dem Universum immer noch ein unendlich größerer Unterschied besteht, als zwischen dem kleinsten Theile eines einzelnen Dinges und dem Dinge selbst. Daher denn der Pantheist eben so wenig einen beliebigen Stein oder Stier für einen

---

können. Daß aber der juristische Sprachgebrauch mit dem Begriff von Person auch die Vorstellung von einem bestimmten Verhältniß zu andern Personen oder Sachen zu verbinden pflegt, liegt nicht sowohl im Wesen der Persönlichkeit, als vielmehr im Wesen des Rechts. Das Recht hat über die Person nur in Beziehung zu andern Personen oder Sachen zu bestimmen; eine Person an sich aber bleibt Person, auch wenn es in der Welt sonst gar keine Personen oder Sachen gäbe.

Gott anbeten, als sich selber Gott gleich achten kann; im Gegentheil muß ihm dem Begriffe des Pantheismus nach der Unterschied zwischen Gott und Welt mit allen Einzelheiten unbegrenzter erscheinen, als dem Anhänger einer solchen Religionserkenntniß, welche Gott in bestimmter und beschränkter Persönlichkeit anbeten lehrt. Aber der Grundgedanke des Pantheismus schließt ja, wie schon oben gezeigt wurde, keineswegs die Idee einer vernünftigen und somit ihrer selbstbewußten Allheit aus; und dieser steht jedes Einzelne noch viel entfernter gegenüber, als dem todten Inbegriff aller Einzelheiten.

Der einfache Begriff des Pantheismus demnach schließt weder die Persönlichkeit Gottes, noch Andacht und Gottvertrauen vom Pantheismus aus, noch vergöttert er die Welt und der Welt einzelne Dinge.

Wie aber verträgt sich dieser einfache Begriff mit der allen Menschen nothwendigen Würde persönlicher Selbstständigkeit und der dadurch bedingten Verdienstlichkeit oder Verantwortlichkeit, sowie mit dem Unterschiede zwischen Gutem und Bösem und mit der Belebung des Strebens nach Tugend?

Die pantheistische Grundansicht von der unendlichen Vollkommenheit und Selbstständigkeit Gottes gestattet nicht nur, sondern verlangt gewissermaßen sogar, daß Gott als das absolut freie Wesen auch endlichen Geistern eine eigene Wirkungssphäre überlasse, innerhalb deren dieselben zur Realisation einer ewigen Weltordnung mit einer gewissen Freiheit walten dürfen, ohne doch je im Stande zu sein, die Selbstständigkeit des Höchsten, der ihre Freiheit erst setzt, irgend zu beschränken. Die zugestandene Freiheit der Individuen kann daher allerdings nur eine bedingte sein und sich nie auf ein reines wahrhaftes Schaffen oder Vernichten, sondern lediglich auf ein von Gott vorher gewußtes Zusammenfügen oder Trennen, Ordnen oder Verwirren des einmal Bestehenden erstrecken, und dem end-

lichen Geiste wird seine wahrhafte Freiheit immer nur als eine ewige Nothwendigkeit erscheinen, als die Nothwendigkeit nämlich, sich in seinem Denken, Fühlen und Wollen den erkannten Gesetzen des allgemeinen absoluten Wesens anzupassen, sich möglichst Eins mit demselben zu wissen, während alles Abweichen vom Allgemeinen und Absoluten ein Abfall von der wahren Freiheit und Seligkeit ist, so daß der endliche Geist nur in dem Maße frei sein kann, als sein Wesen, fern von eigener Willkür, mit Gottes Wesen zusammenfällt, sich ihm unterordnet, Eins mit ihm ist. Aber diese bedingte Freiheit ist dem endlichen Geiste als solchem vollkommen angemessen, und, weit entfernt, ihn in seiner sittlichen Würde zu beschränken oder zu erniedrigen, weist sie derselben vielmehr einen überflüssig weiten Spielraum und ein vielleicht noch nie erreichtes Ziel des Strebens an. Wenn aber die göttliche Vorsehung Alles, was der endliche Geist innerlich und äußerlich vollbringt, von Ewigkeit vorherweiß, und also auch vorherweiß, daß alles Thun desselben, selbst das verkehrteste, in die ewige Harmonie der Weltordnung paßt, so ist auch damit der endliche Geist keineswegs zur willenlosen und unzurechnungsfähigen Marionette herabgesetzt, eben so wenig wie im positiven Christenthume. Alle endlichen Geister hätten immerhin anders handeln können, als sie gehandelt haben, und könnten immerhin gegenwärtig und künftig anders handeln, als sie handeln und handeln werden: so würde der absolute Geist unstreitig Mittel gewußt haben oder vielmehr wissen, auch dieses Thun in den besten Einklang mit der Weltordnung zu bringen. Nun weiß er aber von Ewigkeit, daß diese Geister in der bestimmten Sphäre ihres Wirkens gerade so handeln, wie sie handeln, und hat dieß von Ewigkeit her für die Harmonie der Weltordnung berechnet, ohne deßhalb die Willkür, den Eigenwillen dieser Wesen im Mindesten beeinträchtigt, oder Verdienstlichkeit und Strafbarkeit aufgehoben zu ha-

ben; folglich verträgt sich die Freiheit des endlichen Wesens mit der ewigen Willensmacht und Vorsehung Gottes nach der pantheistischen Grundansicht eben so gut, wie nach der sogenannten theistischen und vorzugsweise christlichen.

Wenn aber der einfache Begriff des Pantheismus die Freiheit des menschlichen Willens nicht läugnet, so trifft auch der Vorwurf, als ob er vorzugsweise den Fatalismus begünstige, wenigstens nicht sein eigentliches Wesen.

Aber ist der Pantheismus an sich vielleicht nicht dem Streben nach Tugend hinderlich?

Die niedere Moralität, zu welcher die Menschen durch Klugheit und Berechnung ihres eigenen Wohles und Vortheils, zum Theil auch durch die von Natur in ihrer Seele liegenden Anlagen zum Rechten und Schönen geleitet werden, steht natürlich mit jener Ansicht in gar keinem Widerspruch, da sie, lediglich auf die Endlichkeiten des Individuums gerichtet, zum Bewußtsein des Absoluten in keine nähere Beziehung tritt. Hat sich aber der Mensch über die niedere Sphäre der Klugheit und gemeinen Verständigkeit zu höherer Geistigkeit und zum Bewußtsein des eigenen Wesens sowohl, als auch des Absoluten erhoben, so muß ihm, wenn er jener vielerwähnten pantheistischen Grundansicht von der Alles bedingenden Vollkommenheit des Unendlichen folgt, die Ueberzeugung, die auf der bezeichneten Bildungsstufe freilich überhaupt jedem sorgfältigen Beobachter seiner geistigen Natur von selbst kommt, doch schneller noch, als Anderen klar werden, daß nämlich der Maßstab und das Ziel aller seiner Thätigkeit und seines realen Seins nach jeder Richtung hin und in jeder Einzelheit ein Unendliches, ein absolut Gutes, ein Ideal des Wahren sei, welches er als vollkommene Realität in Gott, dem Inbegriff aller vollkommenen Realitäten, suchen müsse, und daß er demnach, um seinem eigenen Wesen möglichste Realität zu geben, woran doch Jedem gele-

gen ist, sich möglichste Gottähnlichkeit und also möglichste Vollkommenheit als höchstes, ja einziges Ziel seines Lebens zu setzen habe.

Da demnach der einfache Begriff des Pantheismus den Grundsätzen der Religion und Sittlichkeit durchaus nicht widerstreitet, so kann er endlich auch der Kirche nicht wesentlich widersprechen, wofern diese wirklich die Pflegerin der Religiosität und Sittlichkeit ist, d. h. wofern all' ihre Anordnungen dem religiösen Bewußtsein ihrer Anhänger angemessen und nothwendig sind. Ist dem nicht so, dann ist die Kirche nicht ganz Pflegerin der Religiosität und Sittlichkeit, ist nicht ganz Kirche mehr, sondern mehr oder weniger eine todte Schaale, die zwar immer, zumal so lange sie noch unschädlich ist, mit ehrerbietiger Schonung behandelt werden muß, aber sich in der That nicht beschweren darf, wenn ihr, was der Pantheismus versucht hat, ein neues, ihrem Inhalte entsprechendes, organisches Leben eingehaucht wird.

Wie nun der Pantheismus seinem einfachen Begriffe nach sich mit dem Inhalte der göttlichen Offenbarung sehr wohl verträgt, so kann er seiner Natur nach, bei der Erkenntniß der innigen Verbindung des menschlichen Geistes mit Gott, auch geeignet scheinen, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung selbst, sowie die Kraft und Bedeutung der eng damit zusammenhangenden Gnadenmittel der Kirche, sogar inniger und lebendiger, als irgend eine andere Weise religiöser Erkenntniß anschauen und begreifen zu lehren.

In dem einfachen Begriffe des Pantheismus also liegt keine Begründung der Besorgnisse, welche man rücksichtlich dieser Weise religiöser Erkenntniß hegt. Fragen wir jetzt also die concrete Wirklichkeit der Geschichte, um zu erforschen, ob und in wie weit durch diese die genannten Befürchtungen gerechtfertigt werden können, d. h. ob und in wie weit der einfache

Begriff des Pantheismus in den einzelnen entwickelten Formen seiner Erscheinung sich unvollkommen manifestirt hat.

Pantheistische Religionsanschauung finden wir, so weit unsere geschichtliche Kunde reicht, im Brahmanenthume Indiens, in der ionischen, pythagoräischen, eleatischen, heraklitischen, empedokleischen, megarischen, stoischen und neuplatonischen, nach meiner Ansicht auch in der altplatonischen Schule der Griechen, ferner in der Philosophie des entwickelten Judenthums, in einzelnen, meist nur auf Nachahmung der Griechen beruhenden Lehren des christlichen Mittelalters, in der Philosophie des Giordano Bruno, endlich in den Systemen von Spinoza, Schelling und Hegel.

Betrachten wir nun den charakteristischen Inhalt dieser Lehren, soweit es zu unserm Zwecke gehört, in einem kurzen Ueberblick.

Der indische Pantheismus hat sich zwar in dem langen Zeitraume seiner allmäligen Ausbildung und seiner Existenz in verschiedene Formen und Darstellungen gekleidet, so daß es schwer hält, sein Wesen mit wenigen Worten einigermaßen genügend zu bezeichnen; so viel aber läßt sich kurzweg sagen, daß in den heiligen Büchern der Hindu als absoluter Urgrund der Welt das Brahm oder Brahen, d. h. „das Selbstständige," angenommen wird, welches auch Ad' Atma oder Mahan Atma, d. i. „der große Hauch des Geistes," zuweilen sogar schlechthin „das Das" heißt. Dieß ist dem Brahmanen der ewig eine, Alles umfangende und beseelende, in Allem mit Freiheit wirkende Geist, von dem die Welt ausgeht und in den sie zurückkehrt, der Alles ist und doch Keines von Allem, unaussprechlich und undarstellbar; daher auch ohne Tempel und Bild. Als Person tritt dieser Geist noch deutlicher hervor zunächst in der großen Trimurti des Brahma, Wischnu und Schiwa; als reiner Geist aber kann er nur im Geiste erkannt und begriffen

werden *). Sich in ihn zu versenken, mit seinem Wesen sich in Andacht zu vereinigen, ist Lebensaufgabe des Brahmanen. Da dieser Geist an sich aber als das unterschiedlose Sein, als reiner Gegensatz aller concreten Fälle und Mannigfaltigkeit des Daseins aufgefaßt wird, so gilt es für Verdienst und Lebensbestimmung des Brahmanen, auch da sich alle Bestimmtheit und Einzelheit des Denkens und Fühlens durch eine todte Abstraktion zu vernichten, sich zur völligen Selbstlosigkeit, zum Denken und Fühlen des Nichts abzustumpfen; daher das Leben des Brahmanen durch Kasteiungen und Bußübungen aller Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit entkleidet, in allen, auch den geringfügigsten Einzelheiten durch eigensinnige Vorschriften eingeengt wird und er durch pedantische Gebote nicht allein gehalten ist, zu bestimmten Zeiten, mit bestimmter Modulation der Stimme und mit bestimmtem Accente die Veda's zu lesen, sondern auch in bestimmter Weise zu stehen, zu gehen, zu liegen, zu sitzen, ja seine Nothdurft zu verrichten. Hat er sich dann endlich zur völligen Selbstlosigkeit und inhaltlosen Abstraktion bornirt oder vielmehr expandirt, dann sagt er mit Selbstzufriedenheit: „Ich bin Brahm." — Diese geistlose, ganz negative Entwickelung der pantheistischen Grundidee entsprang aus dem Irrthume, daß man die Wahrheit der Welt und die ganze Fülle endlicher Erscheinungen im Gegensatz zum Absoluten reinhin negirte. Gleichwohl erscheint die Sittenlehre der Brahmanen nicht ganz vernachlässigt und indem sie tugendhaftes Handeln, Selbstbeherrschung, Wohlthätigkeit, Sanftmuth, Standhaftigkeit und Freundlichkeit gegen jedes belebte Wesen befiehlt, weist sie zugleich auf ein ewiges Fortschreiten des Geistes auch jenseits des Grabes hin.

---

*) Vgl. die Belegstellen zu diesen Punkten in meiner Abhandl. „über Ursprung und erste Bedeutung der griech. Hauptgottheiten." S. 13 fg.

Die 30 Millionen Götter der Volksreligion gelten dem Brahmanen für heilig, denn sie finden ihre Erklärung und Vereinigung in der Idee des Brahm.

Was der Pantheismus der Hindu zu abstract ist, scheinen die Anfänge des griechischen Pantheismus, welche zugleich die Anfänge aller griechischen Philosophie sind, zu konkret, oder vielmehr zu materiell gewesen zu sein.

Die sogenannten Physiker oder Naturphilosophen der ionischen Schule waren es bekanntlich, welche durch Auffassung der Idee eines absoluten Urwesens der Dinge den Grundstein zum erhabenen Tempel der hellenischen Weisheit legten.

Die Nachrichten über sie, besonders über die ältesten derselben, waren schon im Alterthume verworren und sogar voll inneren Widerspruchs, so daß es ein gewagtes Unternehmen ist, heute noch mit wissenschaftlicher Gewißheit über sie zu sprechen. Doch aus den ältesten und zuverlässigsten Zeugnissen über sie *) müssen wir schließen, daß sie zwar von einer richtigen Idee geleitet, aber noch zu sehr befangen in der sinnlichen Anschauungsweise des südländischen Geisteslebens, welches fast gänzlich in der materiellen Aeußerlichkeit athmet und pulsirt, überdieß irregeführt durch einseitige, noch gänzlich unreife Ansichten einer kindlichen Behandlungsweise der Physik, das absolute Urwesen der Dinge nicht ausschließlich in einer Kraft, namentlich im Geiste, sondern in einer mehr oder weniger materiellen Substanz suchten und somit die pantheistische Grundidee eben so fehlerhaft, wie das Brahmanenthum, wenn auch auf entgegengesetztem Wege entwickelten. Unstreitig suchten sie nach einer Vermittelung zwischen Geister- und Körperwelt, und diese Vermittelung glaubten sie in gewissen belebenden Substanzen zu finden.

---

*) Aristot. Metaph. I, 3.

So suchte bekanntlich Thales die absolute Substanz in einem vielleicht als Quintessenz aller Flüssigkeit zu denkenden Urwasser, aus dessen Verflüchtigung und Verdichtung er Alles entstanden glaubte. Es ist durchdrungen von der Intelligenz, dem *νοῦς*, welcher jedoch keinen Gegensatz zu ihm, wie die Seele zum Körper bildet, sondern durchaus eines Wesens mit ihm ist. Dieses belebte Urwasser ist zugleich die Weltseele des Thales, welche Alles durchdringt und mit Göttern erfüllt; daher die Welt vollkommen und die Weltseele allwissend ist *).

Thales' Freund Anaximander glaubte den Gegensatz des Geistes zum Körper noch besser zu vermitteln, wenn er als Urwesen aller Dinge eine Mittelsubstanz zwischen Wasser und Luft annähme. Dieser Substanz legte er mit Bestimmtheit das Princip der Bewegung bei und nannte sie das Unendliche, das Umfassende, auch das Göttliche. Sie war ihm die unsterbliche und unvergängliche, Alles ordnende und regierende Macht **).

Anaximenes, der als Ursubstanz die Luft annahm, ging noch einen Schritt weiter, indem er diesem seinem Urwesen nicht allein Unendlichkeit und Göttlichkeit, sondern auch Empfindung zuschrieb und die menschliche Seele, die er für ewig erklärte, aus dieser allgemeinen Weltseele emaniren ließ ***).

Weiter ausgebildet wurde Anaximenes' System später durch Diogenes von Apollonia, und vor diesem schloß sich den Jonikern Heraklit von Ephesus an, dem die Welt und die Weltseele ein in regelmäßiger Ordnung brennendes und verlöschendes Feuer war, welches er zugleich für die Quelle aller

---

*) Aristot. Metaph. I, 3. de anima I, 5. Cic. nat. deor. I, 10. de legg. II, 11. Diog. Laert. I, 35 ff.

**) Aristot. Phys. III, 4. Diog. Laert. II, 1.

***) Aristot. Metaph. I, 3. Cic. Acad. quaest. IV, 37. Plut. plac. phil. I, 3. cf. Diog. Laert. II, 3.

menschlichen Seelen und als göttliche Vernunft (θεῖος λόγος) für die belebende Grundkraft alles Denkens hielt *).

Wir gehen nun zu Pythagoras weiter, über dessen Lehre, so weit sie unsern Zweck angeht, die Alten uns zwar viel mehr Nachrichten, als über die Philosophie der Joniker, aber auch viel mehr einander Widersprechendes oder Ungereimtes geben, was theils in dem geheimnißvollen Schleier, welcher darüber gehalten wurde, theils in der eigenthümlichen Symbolik der mathematischen Darstellung, theils auch in der späteren, ganz verschiedenartigen, zum Theil in sich entgegengesetzten Entwickelung und Fortbildung der pythagorischen Lehren seinen Grund hat.

Aus dem Chaos dieser Notizen aber scheint doch so viel mit Sicherheit hervorzugehen, daß der Philosoph von Samos lehrte: „Eins ist der Urgrund aller Dinge, aus welchem die Materie sammt allem Andern hervorgegangen ist **). Dieß Eine ist der höchste Gott ***), und die Welt, seine Emanation, ist eine vollkommene Ordnung und Harmonie †). Aus der Alles durchdringenden Weltseele, die vielleicht feurig gedacht wurde ††), ließ Pythagoras alle übrigen Seelen ausströmen †††). Ungeachtet der Sonderung zwischen der Einheit und Vielheit oder Begrenztheit war Gott und Welt ihm doch Eins und gleichsam ein athmendes Thier (†), ein Ausdruck, der viel in der griechischen Philosophie vorkommt und nichts weiter, als die organische und lebendige Einheit bezeichnen soll. Zwischen Gott und Menschen setzte Pythagoras Dämonen, die aus der Weltseele emani-

*) Aristot. de Anima I, 2 sq. Plut. de plac. phil. IV, 3.

**) Vgl. Aristot. Phys. I, 6.

***) Eudor bei Simplic. in Phys. Aristot. I.

†) Plut. plac. phil. II, 1. Aristot. de Coel. II, 9.

††) Diog. Laert. VIII, 27.

†††) Cic. de Nat. deor. I, 11. de Senect. c. 21.

(†) Arist. Phys. IV, 6.

ren, wie alle einzelnen Seelen der Menschen, Thiere und Pflanzen. Die Seelen sind ewig, und als sich bewegende Zahlen einer Wanderung unterworfen. Ihre Vollkommenheit besteht in der Harmonie der Einheit. Tugend daher ist Uebereinstimmung mit der Gottheit (ὁμολογία πρὸς τὸ ϑεῖον). Hauptzweck des pythagorischen Bundes war Sittlichkeit, wie es scheint.

Die Göttermythen Homers und Hesiods hielt Pythagoras für unheilig und der göttlichen Majestät widersprechend; daher er die Seelen jener Dichter in der Unterwelt Strafe leiden läßt*). Wahrhaftigkeit und Wohlthätigkeit hielt er für wesentliche Eigenschaften der Götter**), die er mit sehr zahlreichen Opfern und Reinigungen fromm verehrte***), und mit denen er in näherem Umgange zu stehen, ja von denen er seine wichtigsten Lehren empfangen zu haben vorgab†).

Während die bisher besprochenen hellenischen Philosophen die konkrete Vielheit der Dinge als real, sogar als im Ewigen seiend oder aus ihm emanirt annahmen und nur ihren Ursprung und Zusammenhang mit dem Absoluten zu erklären suchten, zogen die nun folgenden Philosophen der eleatischen Schule alle Wahrheit des Endlichen in Zweifel und erklärten die Existenz desselben für Schein.

Der Stifter dieser Schule, Xenophanes von Kolophon, des Pythagoras Zeitgenosse, folgerte aus dem Grundsatze: „Aus nichts wird nichts" den Schluß, daß es kein eigentliches Werden gebe, sondern daß alles wahrhaft Seiende (τὸ ὄν κατ' ἐξοχήν) ewig unveränderlich sei, so daß also auch alles Seiende Eins sei (ἓν τὸ ὄν καὶ πᾶν), also auch Gott und Welt Eins sei. Der Inbegriff alles Seienden war ihm Gott, das vollkommenste aller

*) Diog. Laert. VIII, 21.

**) Aelian. V. H. XII, 59.

***) Isocr. Laudat. Busir. p. 448 ed. Wolf.

†) Philostr. de vita Apollon. I, 1.

Wesen (τὸ πάντων ἄριστον καὶ κράτιστον). Gott ist, lehrte er, nur Einer und zwar weder endlich, noch unendlich, weder veränderlich, noch unveränderlich, aber ewig und nur sich selber ähnlich. Dieses Eine, Göttliche, sieht, hört und empfindet Alles überall und da es sich nach allen Theilen hin gleichweit erstreckt, so kommt ihm die Kugelgestalt als angemessen zu. Da dieß Alles durchdringende Eine mit Verstand begabt ist, so ist Denkkraft auch durch alle Theile des Universums verbreitet*).

Ueberall erklärte sich übrigens Xenophanes für einen aufrichtigen und wahren Verehrer der Gottheit und suchte den schädlichen Aberglauben der Volksreligion zu läutern und zu säubern.

Seine Nachfolger Parmenides, Melissos und Zeno von Elea, unter denen hier der erste, der nach Plato's und Aristoteles' Urtheil unter ihnen der vorzüglichste war, auch vorzüglich berücksichtigt wird, führten den Idealismus seiner Lehre noch weiter und schärfer aus, indem sie nachwiesen, daß alle Bewegung und Veränderung im All, demnach alles Werden und Vergehen, mit einem Worte: alle endlichen Erscheinungen nur Objekte einer Sinnentäuschung seien, während das Eine, Unveränderliche, Ewige nur mit der Vernunft wahrgenommen werden könne. Alles Entstehen und Vergehen setze, sagte Parmenides, ein Nichtsein voraus, Nichtsein aber, τὸ μὴ ὄν, gebe es nirgends. Für das absolute Eine gebe es keine Vergangenheit und Zukunft, sondern es lebe in ewiger Gegenwart. Da nun außer dem Einen nichts sei, so gebe es auch keinen Unterschied der Dinge. Das Eine sei das Denken; Sein und Denken also sei gleich**). Die

---

*) Aristot. de Xenophane, Zenone etc. c. 3. Cic. de Nat. deor. I, 11. Vgl. Cic. Quaest. Acad. IV, 37. Arist. Metaph. I, 5.

**) Aristot. Met. I, 5. Simplic. in Arist. I, fol. 7. fol. 19. Parme-

Kugelgestalt des Einen wurde auch von Parmenides beibehalten. Später (seit dem Jahre 400 v. Chr.) wurde die eleatische Lehre von der megarischen Schule weitergebildet.

Nachdem hierauf Leucipp und seine Schüler das Sein der Dinge aus Atomen zu erklären gesucht hatten und Anaxagoras Begründer eines zwar noch einseitigen, aber schon sehr erhabenen Theismus geworden war, trat Empedokles von Agrigent auf, aus dessen Lehre wir für unsern Zweck uns an nichts weiter zu erinnern haben, als daß er als absoluten Urgrund der Dinge, deren Dasein er aus einer Vereinigung der Urelemente erklärte, als Gott und Weltseele eine Feuermonas*) annahm, aus welcher er alles Bestehende emanirt glaubte; ferner daß er die Unsterblichkeit der Seele, wenn auch für das Fortbestehen der individuellen Persönlichkeit nur bedingt, behauptete**), da er alle menschlichen Seelen als Theile der Weltseele betrachtete***), endlich daß er die Hauptgottheiten der Volksreligion als göttliche Naturelemente ansah †).

Wir haben uns in unserer Uebersicht bereits der interessantesten Periode der hellenischen Geistesbildung überhaupt und der Glanzperiode der griechischen Philosophie insbesondere genähert. Als nämlich Sokrates mit seiner geistigen Mäeutik den Ruhm der Sophistik vernichtet, Antisthenes und Aristipp die Sittenlehre nach 2 entgegengesetzen Richtungen systematisch bearbeitet und durchgeführt und Pyrrho und Timon die Ausbildung der schon durch die Eleatiker vorbereiteten Skepsis begrün-

---

nidis Fragmenta in Fülleborn's Beiträgen. Vgl. Aristot. de Xenoph. etc. c. 4.

*) Aristot. Metaph. I, 3. III, 4.

**) Sext. Emp. adv. Math. VIII, 286. IX, 127. I, 302 sq.

***) Plut. de exil. p. 607.

†) Cic. Nat. deor. I, 12. Diog. Laert. VIII, 76.

det hatten, ging der glänzendste Stern der griechischen Philosophie mit dem Erscheinen Plato's auf. Wie hoch von jeher Plato's poetischer Rationalismus höchstens mit Ausnahme sehr weniger, vielleicht bloß exoterischer und der nationalen Anschauungsweise der Griechen angepaßter Lehren gehalten worden ist, erkennt man schon aus dem einzigen Umstande, daß der Beiname des Göttlichen ihm vom heidnischen Alterthume sowohl, als auch von der denkenden Christenwelt, vorzüglich von den geistvollsten Kirchenvätern, einstimmig zuerkannt und in unbestrittenem Besitze gelassen worden ist; und diese ausgezeichnete Verehrung wird durch die erhabenen Resultate dieser Philosophie hinlänglich gerechtfertigt. Der systematische Zusammenhang ihrer Lehren jedoch, zum Theil auch der innerste Sinn einzelner ihrer Hauptsätze muß aus Plato's poetisch umschleierten Schriften, die obenein großentheils in solcher Form gehalten sind, daß man nicht immer mit Sicherheit ermessen kann, ob der Verfasser seine, oder eines Andern Ansicht vortrage, sehr oft mehr errathen und vermuthet werden, als daß er sich mit wissenschaftlicher Evidenz erkennen ließe, und die Versuche, diesen Zusammenhang herzustellen, haben zu so wenig übereinstimmenden und im Allgemeinen so unbefriedigenden Resultaten geführt, daß Jeder, dem an der Kenntniß dieses Philosophen etwas liegt, sich noch heute nicht auf Autoritäten in dieser Rücksicht verlassen kann. Namentlich ist dieß mit Plato's Religionsphilosophie der Fall, die hauptsächlich aus seinem Timäus erkannt und errathen werden muß, der schon im Alterthume als das Buch der platonischen Religion anerkannt war.

Das an zahllosen Stellen von Plato als einzig, ewig und vollkommen angenommene göttliche Wesen erscheint hier als Schöpfer und Vater*) einer ihm gemäßen, d. h. vollkommenen

*) Tim. p. 28. extr (ed. Steph.)

und ewigen Welt*), die, weil sie unendlich ist, auch einzig sein muß**).

Wenn in Widerspruch mit vielen Aussprüchen Plato's, welche Gott als unbedingten Weltenschöpfer anerkennen, in der zuerst angeführten Stelle des Timäus die Welt als Chaos vorgefunden und von Gott bloß geordnet und gestaltet wird, so hat man meines Erachtens auf diese dem hellenischen Volksglauben entnommene, den esoterischen Lehren des Philosophen gewiß nicht adäquate Darstellung nicht so viel Gewicht zu legen, wie es öfters geschieht. Als Manifestation des Absoluten, als unendliche Realisation der Gedanken Gottes, jener ewigen Ideen, aus deren vergänglichen Bildern die Welt der Erscheinungen, die sinnliche Welt besteht***), wird von ihm diese Welt ein beseeltes (ἔμψυχον), mit Vernunft begabtes (ἔννουν) Wesen, ja schlechthin Gott†) genannt, Gott in der Erscheinung. Daher das höchste Wesen auch als der große Künstler bezeichnet wird, der mit seiner Arbeit alle Pflanzen und Thiere, Erde, Himmel und Götter, sowie Alles, was im Himmel und im Hades ist, und auch „sich selbst" hervorbringt)††. Gott in der Erscheinung, der konkret werdende Geist, heißt daher bei Plato, während von der Weltschöpfung die Rede ist, in Verhältniß zu Gott dem Vater, zu Gott im unterschiedlosen Sein, „der zukünftige," also erst werdende Gott, nach derselben historischen Auffassung und Darstellungsweise, nach welcher Gott die Materie als Chaos

---

*) Ebend. p. 29. extr. p. 32. extr. u. fg. p. 38. med. Sowie in der ersten dieser Stellen die Welt dem Wesen Gottes selbst entsprechend genannt wird, so heißt sie ebend. p. 37. „ein Ebenbild der ewigen Götter, über welches Gott der Vater, nachdem er es geschaffen, sich freute."

**) Ebend. p. 31. med.

***) Rep. X, p. 596, B. ff. Tim. p. 27. extr.

†) Tim. p. 30. med. p. 34. med. p. 36. extr.

††) Republ. X, p. 596. C.

vorgefunden haben soll, das er dann zu irgend einer bestimmten Zeit geordnet und gestaltet hat. Statt „der zukünftige Gott" hätte es heißen müssen „der ewig (konkret) werdende Gott." Mag nun Plato diese Offenbarung Gottes, die Erschaffung der Welt, aus wirklicher Ueberzeugung in einen bestimmten Anfang der Zeit gesetzt haben, deren Schöpfung er schön poetisch beschreibt*), oder seinen Timäus nur nach gewöhnlicher Anschauungsweise so haben sprechen lassen: so viel ergiebt sich nach Abstreifung aller bildlich versinnlichenden und doch verdunkelnden Einkleidung mit genügender Gewißheit, daß die Schöpfung ihm ein Heraustreten Gottes aus der abstrakten Einfachheit in die konkrete Mannigfaltigkeit der Dinge war, und den hieraus entspringenden Gegensatz Gottes im unterschiedlosen Sein zum konkreten durch die Welt manifestirten Gott scheint er haben vermitteln zu wollen durch seine göttliche Weltseele, die aus Geist und Materie, aus Unendlichem und Endlichem zu einem Wesen gemischt, mit Bewußtsein das ganze Universum durchdringt**). Bei all' diesen hier ausgesprochenen Ansichten von Gott und Welt im gegenseitigen Verhältniß zu einander kann Plato keineswegs beschuldigt werden, daß er den endlichen Dingen Göttlichkeit zuspreche. Nur die unendliche Lebensfülle der Welt in ihrer Allheit ist ihm göttlich, nur dieser Inbegriff alles Daseins in seiner Gesammtheit, nur dieses Universum von Realisationen göttlicher Gedanken ist ihm der offenbarte Gott, der, wie Gott der Vater, gut, der Beste, vollkommen, einzig, ewig ist; allen einzelnen Endlichkeiten dagegen spricht er sogar alles wahre Sein ab; alles einzelne Endliche heißt bei ihm oft genug das Nichtseiende (τὸ οὐκ ὄν, τὸ μὴ ὄν), ja sogar

*) Tim. p. 37. extr.

**) Ebend. p. 34. med. p. 36. extr. sq. p. 30. med.

das stets zwar Werdende, aber nie Seiende (γενόμενον μὲν ἀεὶ, ὂν δὲ οὐδέποτε), *) während dagegen das wahre Sein (τὸ ὄντως εἶναι) unzählig oft nur dem unwandelbar Beständigen, Absoluten (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὂν, ὄντως ὂν) zugeschrieben wird. Selbst dieses Ganze als Ganzes wird als geschaffen, geworden, sehr ängstlich der schaffenden Gottheit entgegengesetzt; und wenn dem Weltall auch ewige Dauer zugesprochen wird, so wird sein Inhalt dabei doch dem ewigen Wechsel der Zeiten, der Vergangenheit und Zukunft, diesen Negationen der Ewigkeit, so zu sagen den Lügen der Zeit, unterworfen, während das Absolute an und für sich nur ewige Gegenwart, die Wahrheit der Zeit, hat. **) Die menschliche Seele aber erwirbt sich wahres Sein nur in dem Maße, wie ihr Wesen mit dem erkannten Göttlichen zusammenstimmt. ***)

Ueber alle diese Dinge jedoch läßt sich, sagt Plato, †) von Menschen nicht so reden, daß die Ausdrücke ihren Gegenständen entsprechend und unter sich in gehöriger Uebereinstimmung wären. „Den Schöpfer und Vater des All zu finden," sagt er kurz vorher, ††) „ist schwierig, und wenn man ihn gefunden hat, unmöglich, ihn Allen zu offenbaren." Wissenschaftlicher und weniger den gewöhnlichen Vorstellungen accommodirt hat Plato über diese Gegenstände vielleicht in seinen rhetorischen Lehren, namentlich in seinen ἀγράφοις δόγμασι†††) gesprochen, in welchen er, wie Aristoteles (†) ausdrücklich berichtet, Manches anders, als sonst, vorgetragen hat.

---

*) Tim. p. 27. extr.

**) Ebend. p. 38. in.

***) Ebend. p. 90. med.

†) Ebend. p. 29. med.

††) Ebend. p. 28. extr.

†††) Phaedr. p. 388. Epist. II, VII, XIII. Aristot. Phys. IV, 2.

(†) A. a. O.

Plato's Sittenlehre ist bekanntlich der christlichen im Wesentlichen gleich und wird aus dem Grundsatze entwickelt, daß des Menschen erste und einzige Pflicht im Streben nach möglichster Gottähnlichkeit bestehe (ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δύνατον).

Die Götter der Volksreligion erkennt er überall an und spricht von ihnen mit gebührender Ehrerbietung; aber sie sind ihm Geschöpfe Gottes, d. h. Erscheinungen des göttlichen Geistes, waltende Naturkräfte, die in vielfacher Hinsicht das Leben der Menschen und die Erscheinungen und Schicksale der Welt überhaupt bestimmen, *) wodurch der religiöse Volksglaube unstreitig besser begründet und gesichert wurde, als durch die großentheils faden und sich widersprechenden Histörchen der Priester und Dichter, welche nur Anlaß zu Gedankenlosigkeit, Sittenlosigkeit und Religionsspötterei gaben.

Durch die dem Platonismus sich anschließende Philosophie des Aristoteles, die gewissermaßen ebenfalls unter die pantheistischen Systeme gerechnet werden könnte, da sie ebenfalls die Welt in Plato's Sinne Gott nennt **) und dieselbe durch Läugnung eines ersten Schöpfungsaktes von Ewigkeit her Gottes Manifestation sein läßt, also die ewige Immanenz Gottes in der Welt anerkennt, ***) durch diese Philosophie wurde der Weg zur stoischen Lehre gebahnt, welche bekanntlich, was Plato nicht direkt auszusprechen gewagt und Aristoteles geradezu geläugnet hatte, Gott und Welt ohne Weiteres für Eins, für ein unzertrennliches Ganzes erklärte. Während also Plato und Aristoteles Gott an sich und Gott in der Erscheinung von einander unterschieden, erkannte Zeno Gott bloß in der Offenbarung, im konkreten Dasein an, wozu er durch den Grundsatz ge-

---

*) Vgl. vorzügl. Tim. p. 39. extr. sqq.

**) Cic. de nat. deor. I, 13.

***) Arist. de coelo I, 12.

leitet wurde, daß kein Wesen ohne Körper, also auch Gott nicht ohne Welt sein könne. *) Ja er läugnet das Dasein des Geistes überhaupt weg und nimmt als bewegendes Lebensprincip Feuer und Wärme an, **) so daß ihm also auch Gott als belebende Seele und durchwaltender Ordner der Welt ein feuriges Wesen ist, wie schon Heraklit und Empedokles, gewissermaßen auch Aristoteles gelehrt hatte, welcher wenigstens der Gottheit den Aether als unmittelbaren Leib gab. Kein Mensch wird heutiges Tages, wenn er die Lehren der Stoa auch noch so feurig verehrt, das Grundirrthümliche in dieser Ansicht läugnen, kein Besonnener wird aber auch bei genauer Erwägung der Sache den widersinnigen Atheismus darin finden, welchen Viele bis auf diesen Tag darin gefunden haben. Genau genommen ist es für den religiösen Glauben ganz unwesentlich, ob man einen reingeistigen Gott, den ja überhaupt die Wenigsten wirklich fassen können, annimmt oder nicht, wofern dem göttlichen Wesen nur alle die Vollkommenheiten beigelegt werden, die dem reingeistigen Gott zukommen; denn dadurch wird die Negation dieser Geistigkeit völlig negirt und jedenfalls unschädlich. Sehen wir nun Zeno's feurigen Gott etwas näher an. Das göttliche Urwesen der Stoa ist zwar in der Welt, nicht außer derselben zu suchen, aber keineswegs ist es identisch mit den endlichen Dingen, deren Inbegriff die Welt ist; es bildet vielmehr den strengsten Gegensatz zu denselben. Die endlichen Dinge erhalten von Gott erst ihr ganzes Dasein, sind unvollkommen in ihren Eigenschaften, obwohl das Ganze vollkommen ist, entstehen und vergehen ohne Ausnahme, obwohl das Ganze ewig besteht, sind nichts Göttliches, obwohl das Ganze Gott ist. ***) Gott dagegen ist der absolut selbstständ-

---

*) Cic. Acad. quaest. I, 11.

**) Cic. de nat. deor. III, 14. vgl. Quaest. Tusc. I, 9.

***) Vgl. die nächstfolgenden Citate.

dige Urgrund aller Dinge und seiner selbst, *) ist ein persönliches Wesen, nämlich nicht nur künstlerisch, sondern Künstler, **) ist weise von Ewigkeit her, ***) besitzt die höchste Vollkommenheit des Verstandes und der Vernunft, †) ja das vorherrschende Element (ἡγεμονικὸν) seines Wesens ist Empfindung und Vernunft; ††) endlich ist er unendlich und ewig, und bleibt, wenn die Welt der Endlichkeiten durch die Weltverbrennung (ἐκπύρωσις τοῦ κόσμου), die einige Stoiker bestritten, vernichtet ist, als jenes reine überirdische Feuer allein bestehen, um seine schöpferische Macht und Weisheit durch eine neue Welt zu offenbaren. †††) Die Seele des Menschen, eine feurige Luft (πνεῦμα ἔνθερμον), ist nach stoischer Lehre vergänglich; (†) da es nach derselben aber bei Annahme des Optimismus kein Uebel in der Welt giebt, das der Mensch nicht durch Thorheit oder Sünde schafft, so wurde auch die Sterblichkeit der Seele nicht den Uebeln beigezählt, sondern mußte vielmehr als Einrichtung göttlicher Allweisheit von stoischen Rechtgläubigen für unbedingt gut und für besser, als die Unsterblichkeit der Seele anerkannt werden, die nach diesen Annahmen, wofern sie nicht unzweckmäßiger und unheilsamer, als jene Sterblichkeit wäre, von der Alles durch beste Mittel zu besten Zwecken ordnenden Vorsehung vorgezogen sein würde. Diese für die moralische Festigkeit der meisten Menschen, wie es scheint, verderbliche Ansicht hat gleichwohl so wenig sittlichen Nachtheil gebracht, daß die sittliche Reinheit und

---

*) Cic. de nat. deor. II, 11. extr. II, 22. Plut. de plac. phil. I, 6. Stob. Phys. I, 28. Antonin. VI, 14. Diog. Laert. VII, 138.

**) Cic. de nat. deor. II, 22.

***) Ebend. II, 13. extr.

†) Ebend. II. 7, 8, 9, 14.

††) Ebend. II, 11. vgl. II, 8. I, 14.

†††) Cic de nat. deor. II. 46. vgl. Stob. Ecl. phys. I, p. 43.

(†) Cic. de nat. deor. III, 84.

großartige Selbstverläugnung der Stoiker sogar sprüchwörtlich geworden ist. Die sittliche Freiheit des Menschen läßt die erhabene Ethik dieser Schule unverkümmert bestehen, und selbst Chrysippus sucht sie nach Kräften zu beweisen,*) obwohl dieser doch bekanntlich aus der in der Schule angenommenen Uebereinstimmung der göttlichen Vorsehung mit der Nothwendigkeit der Natur und des Schicksals einen strengen Determinismus folgerte. — Den Polytheismus des Volksglaubens hat die Stoa am ausführlichsten als Naturvergötterung erklärt.

Jahrhunderte lang hatte jetzt die griechische und überhaupt die durch das römische Reich zu einem Ganzen vereinigte kultivirte Menschheit zu thun, um die Lehren der früheren Schulen, besonders der akademischen, peripatetischen und stoischen zu verarbeiten, ohne daß ein neues Element in die Philosophie gebracht worden wäre, bis, eigentlich schon durch den Juden Philo zu Alexandrien, der Mysticismus und orientalische Vorstellungsweisen in den mit aristotelischer Lehre mehrfach vermischten Platonismus kamen. Hieraus entstand der alexandrinische Neuplatonismus, dessen durchgehender Charakter in der Ansicht besteht, daß das absolute, Alles bedingende und ausfüllende Eine, das man als Urlicht darstellte, durch innere Anschauung unmittelbar zu erkennen sei.

Am ausgebildetsten erscheint der Neuplatonismus gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts nach Chr. in der schwärmerischen Lehre des Plotinus, welcher genial genug das wahre Erkennen nur in der Identität des erkennenden Subjekts und des erkannten Objektes annahm, aber zur Erkenntniß Gottes, die schon nach ihm den ganzen Inhalt der Wissenschaft, d. h. der Philosophie ausmachen muß, das unmittelbare Anschauen desselben, nicht durch Vernunft, sondern durch Verzückung („Ekstase" oder

*) Gellius N. A. VI, 2. Cic. de Fato 18.

„Vereinfachung," Aufhebung aller Differenz im erkennenden Subjekte) für nöthig hielt. Es giebt nach ihm nur ein wahrhaft Seiendes (τὸ ὂν oder τὸ ἓν genannt), das ewige Urlicht, aus dessen überströmender Fülle, ohne seinem Wesen und Inhalt Abbruch zu thun, alle Dinge ewig entstehen. Die Materie ist ihm daher das Nichtseiende oder die Finsterniß, der Schatten. Das absolute Eine ist ihm das unterschiedlose Sein ohne Quantität und Qualität, ohne Raum und Zeit, ohne bestimmtes Denken, Fühlen und Wollen, ohne Körper und Seele, also das, worin alle diese Gegensätze aufgelöst sind, der ewige einfache Urgrund aller Stoffe, Formen, Thätigkeiten und Zustände, sich selbst in seiner Identität schauend als die Möglichkeit und das Wesen der Dinge. Aus ihm geht ein ebenfalls Ewiges, aber als Zweites, als Sohn, das absolute Denken, der νοῦς, hervor, der bei Philo der λόγος, sonst ebenfalls Sohn heißt, und der das ewige Eine anschauend und in ihm die reine Möglichkeit alles Daseins erkennend, eben dadurch der reale Inbegriff der gesammten Intellektualwelt ist. Von diesem wiederum geht auf ähnliche Art die Seele des All, die Weltseele (ψυχὴ τοῦ παντὸς oder τῶν ὅλων) aus, um als erleuchtetes, nicht selbstleuchtendes Licht, als bildender λόγος nach ewigen Gesetzen allem Dasein Form und bestimmte Wirklichkeit zu geben. So sind in dieser Trinität, die im Wesentlichen schon Philo lehrt, die Begriffe des Seins, des Denkens und des Thuns hypostasirt. Zugleich erscheinen diese Hypostasen bei Plotin als verschiedene Stufen des göttlichen Wesens, wodurch der Zusammenhang des höchsten Einen mit der Welt vermittelt wurde; das absolute Denken wird ausdrücklich dem höchsten Einen,*) die Weltseele ausdrücklich dem absoluten Denken **) im Range untergeordnet. Streng genommen

*) Plotin. Ennead. III, 8, 8. V, 1, 6.

**) Ebend. III, 5, 3.

also kann man nur jenes höchste Eine als eigentlichen Gott Plotins annehmen, womit auch in Einklang steht, daß die Vereinigung mit Gott (ἕνωσις), welche die plotinische Lehre bekanntlich als höchstes Ziel menschlicher Sittlichkeit und Religiosität betrachtete, eine Vereinigung gerade mit jenem höchsten Einen und Einfachen sein sollte, daher die Ekstase auch „Vereinfachung" (ἅπλωσις) genannt wurde. Hiermit fällt denn eigentlich auch der Vorwurf weg, daß Plotin, indem er alle Seelen als eine Seele und als Summe der Weltseele angesehen, *) die menschliche Seele vergöttert habe. Eben so wenig wird den sogenannten leblosen Dingen von ihm diese Ehre zuertheilt, wenn er zuweilen auch immerhin alle Einzelheiten für Theile des Einen erklärte. Andrerseits erscheint sein Gott, jenes einfache Sein, zwar sehr negativ und fast wesenlos, also sehr ungöttlich; wenn er ihm aber alle Eigenschaften abspricht, so geschieht das bloß, weil er keine Eigenschaft gut genug für ihn findet, da Gott über alle erhaben, das ὕπερον ist. **) Er ist der Inbegriff aller Vollkommenheit, das reine Licht des Guten, und wird ihm auch das Selbstbewußtsein in gewissem Sinne geradezu abgesprochen, ***) so heißt er doch ausdrücklich selbstständig, ja die Freiheit selbst, †) so daß hieraus und weil er nicht nur Vernunftwesen, sondern sogar mehr, als Vernunftwesen ist, seine Persönlichkeit zur Genüge folgt. Der Selbstständigkeit und sittlichen Würde der menschlichen Seele ließ Plotin volle Gerechtigkeit widerfahren. ††) Mit dem Christenthume suchte der Neuplatonismus die Philosophie in Einklang zu bringen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich also, daß diese Philosophie,

---

*) Ennead. III, 5. 4.

**) Enn. III, 8, 9. V, 3. 14. VI, 8, 13.

***) Enn. V, 3. 13.

†) Enn. VI, 8. 7, 9, 12.

††) Enn.. III, 1. 8. folg.

die mit überraschenden Geistesblitzen allerdings viel Nebel confuser Schwärmerei enthält, einen so gefährlichen und widersinnigen Pantheismus nicht lehrt, wie man ihr vorzuwerfen pflegt, obschon nicht zu läugnen ist, daß ihr Gott nur Schwärmer entzücken kann und ihr Weltoptimismus unzertrennlich von Fatalismus ist.

Mit dem Neuplatonismus endete die griechische Philosophie, wie sie angefangen hatte, pantheistisch.

Unter den Juden machte sich bekanntlich die pantheistische Weltanschauung seit dem zweiten Jahrhunderte nach Christo geltend in der Kabbala, einer nahen Verwandten des Neuplatonismus, welche das Universum durch Adam Kadmon, den Urmenschen, den erstgebornen Sohn Gottes und Messiah, den plotinischen νοῦς, aus Gott emaniren läßt, doch so, daß es in Gott besteht, Gott die immanente Ursache aller Dinge ist. Dieser ist als Einheit und Einfachheit des Seins der absolute Urgrund alles Bestehenden, daher unendlich, frei, allmächtig und durchaus vollkommen. Er wird vorgestellt als reines allgegenwärtiges Licht, von dem die Materie gleichsam die Kohle ist.

Das Mittelalter können wir für unsern Zweck füglich übergehen; denn die wenigen Denker von pantheistischer Richtung, welche dieser ganze Zeitraum hervorbrachte, als **Joh. Scotus Erigena**, **Simon** von **Tournay**, **Amauric de Bene** (**Amalricus de Bena**), **David** von **Dinanto**, **Nicolaus Chrypffs** von **Cuss** (**Nicolaus Cusanns**), haben weder vollständige Systeme geschaffen, noch auch entschieden Selbstständiges erzeugt, sondern sämmtlich, — denn auch der Selbstständigste unter ihnen, **Joh. Scotus Erigena**, ist nicht ganz davon auszunehmen, — philosophische Lehren des Alterthums, vorzüglich platonische und plotinische nur verarbeitet und höchstens mit dem christlichen Bewußtsein zu vereinigen gesucht. So ging es auch in der neueren Zeit noch lange fort, wo selbst der geistreiche **Giordano Bruno** sein pantheistisches

System, das ihn im Jahre 1600 zu Venedig auf den Scheiterhaufen der Inquisition brachte, doch nur aus eleatischen und plotinischen Lehren zusammensetzte.

In eben so großartiger Selbstständigkeit dagegen, wie in systematischer Vollendung trat nach der Mitte des 17. Jahrhunderts das System Spinoza's hervor, dessen Quintessenz in den 26 Definitionen und den 16 Axiomen seiner Ethik enthalten ist. Nach ihm existirt nichts, als die Substanz,*) das reine ewige Sein, das nur zu sich selbst eine Beziehung, und Grund und Ursache nur in sich hat, die natura naturans, Gott. **) Außer dieser Substanz giebt es keine andere: ***) sie ist Grundlage, Wesen und Sein aller Dinge. Erkannt wird sie in den unendlichen Attributen des Denkens und der Ausdehnung, obgleich sie auch kein anderes Attribut von sich ausschließt. †) Die denkende und die ausgedehnte Substanz ist wesentlich ganz dieselbe, nur daß sie bald unter dem einen, bald unter dem andern Attribute aufgefaßt wird. ††) Denken und Ausdehnung sind also nicht Eigenschaften Gottes, die in seinem Wesen befindlich wären, sondern werden ihm nur äußerlich attribuirt, nämlich vom denkenden Menschen, für dessen Wesen sie nothwendig sind, der über sie nicht hinaus kann. †††) Dem Wesen Gottes können sie nicht eigen sein, da sie Bestimmungen in dasselbe bringen

---

*) Eth. I, prop. 8. Schol. 2. prop. 14. Coroll. 1.

**) Epist. 41. Eth. I, prop. 8. Schol. 1.

***) Eth. I, prop. 8. Schol. 2. I, prop. 14. c. demonstr. I, prop. 15. I, prop. 18. demonstr.

†) Eth. I, prop. 10. Schol.

††) Eth. II, prop. 7. Schol.

†††) Epist. 27. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis.

würden, jede Bestimmung aber nach Spinoza Negation*) und darum mit dem Wesen Gottes unerträglich ist. Auch Ruhe und Bewegung, Verstand und Wille, als bloße Modifikationen jener unendlichen Attribute, können nach Spinoza nicht zum Wesen Gottes gehören. Dieser handelt daher weder aus freiem Willen**), noch um eines (ihm äußeren) Zweckes willen***). Sein Können und sein Thun besteht einzig in der Nothwendigkeit seines Seins†). Die einzigen Eigenschaften, welche der Substanz beigelegt werden können, sind die, welche im Begriffe der Substanz selbst liegen, absolutes, also auch ewiges Sein††), absolute Freiheit†††), absolute Uebereinstimmung mit sich selbst, den Gesetzen seines eigenen Wesens. Da nun ausschließlich die Substanz das absolute Sein ist, so folgt von selbst, daß den einzelnen Dingen, aus deren Inbegriffe die schlechthin sogenannte Welt (natura naturata) besteht, als einzelnen Dingen nur ein scheinbares Sein zukommt, daß sie nicht eigentlich sind. Sie sind ihm sämmtlich nur Modifikationen (modi), oder Affektionen der unendlichen Attribute Gottes und fallen, wie die Attribute selbst gar nicht in dessen Wesen(†), außer welchem aber nichts wahrhaft existiren kann. Nur insofern sie als verschiedene Ausdrucksweisen und Formen der unveränderlichen Substanz erkannt

---

*) Epist. 50. Determinatio negatio est.

**) Eth. I, prop. 32. Coroll. 1. Hinc sequitur, Deum non operari ex libertate voluntatis.

***) Eth. IV. praef. Ut ergo nullius causa existit, (Deus,) nullius finis causa agit. Eth. I. Append. Si et Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.

†) Eth. I, prop. 34. c. demonstr. Ibid. prop. 17. Coroll. 1.

††) Eth. I, prop. 19. demonstr.

†††) Eth. I, prop. 17. Coroll. 1. 2.

(†) Epist. 29. p. 527. Eth. I, prop. 25. Coroll. vgl. I, prop. 28. c. demonstr.

und somit in Gott begriffen werden, darf man ihnen ein Sein zuschreiben*).

Die Gesammtheit der Modifikationen von der unendlichen Ausdehnung der Substanz macht die Körperwelt aus, die Gesammtheit der Modifikationen vom unendlichen Denken der Substanz bildet die Ideenwelt; beide Welten sind also an sich nur eine, sind dieselbe Substanz nach verschiedenen Attributen vorgestellt. Ebenso ist auch jede Einzelheit entweder Ding (Körper), oder Idee (Seele oder Geist dieses Dinges), jenachdem sie unter dem einen oder dem andern jener unendlichen Attribute vorgestellt wird; an sich aber ist der Körper und seine Seele, — denn alle Dinge sind, obwohl in verschiedenen Graden, beseelt, — nicht wesentlich verschieden. Der Geist des Menschen als Modus des göttlichen Denkens ist also, um mit Spinoza selbst zu reden,**) „ein bestimmter Ausdruck der göttlichen Natur***)," — „ein Theil des unendlichen Erkennens Gottes, so daß, wenn wir sagen: der menschliche Geist faßt Dieses oder Jenes auf, wir nichts Anderes sagen, als: Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er sich durch die Natur des menschlichen Geistes offenbart, oder insofern er das Sein des menschlichen Geistes ausmacht, hat diese oder jene Idee†);" — „sodaß alle erkennenden Geister zusammengenommen Gottes ewiges und unendliches Erkennen ausmachen††)." — „Absolut freier Wille ist im menschlichen Geiste nicht, sondern der Geist

---

*) Eth. I, prop. 18. demonstr.

**) Bei Zusammenstellung und Auswahl der in deutscher Uebersetzung hier folgenden Sätze Spinoza's bin ich großentheils den „Beilagen" zu Erdmanns ausgezeichneter Gesch. d. Philos. Thl. II. gefolgt.

***) Eth. II, pr. 10. Coroll.

†) Eth. II, pr. 11. Coroll. Vgl. Epist. XV, p. 500. Hac ratione mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectus statuo.

††) Eth. V, pr. 50. Schol.

wird zu diesem oder jenem Wollen bestimmt von einer Ursache, die ebenfalls von einer andern bestimmt ist und diese wiederum von einer andern und sofort in's Unendliche*)." — „Die Menschen dünken sich frei, da sie von den Ursachen, durch die sie zum Wollen und Begehren bestimmt werden, in Unkenntniß derselben sich gar nichts träumen lassen**)." — „Je vollkommner nun ein Ding ist, desto mehr ist es thätig, desto weniger leidend und umgekehrt, je mehr es thätig ist, desto vollkommner ist es***)." — „Thätig aber sind wir — — dann, wenn etwas in oder außer uns geschieht, dessen vollständige (adäquate) Ursache wir sind, leidend dagegen sind wir, wenn in uns etwas geschieht, oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur theilweise Ursache sind. — Eine vollständige (adäquate) Ursache aber ist — — diejenige, deren Wirkung deutlich und bestimmt durch eben dieselbe aufgefaßt, eine unvollständige (inadäquate) oder partielle dagegen die, deren Wirkung durch sie selbst allein nicht erkannt werden kann†)." — „Inwiefern nun unser Geist adäquate Ideen hat, insofern ist er nothwendig in einem thätigen Zustande, inwiefern er inadäquate Ideen hat, in einem leidenden Zustande. Die Thätigkeiten des Geistes entspringen lediglich aus adäquaten Ideen, die leidenden Zustände dagegen hangen ledig von inadäquaten Ideen ab††)." — „Es ist gewiß, daß inadäquate Ideen bloß daraus in uns entspringen, weil wir ein Theil eines denkenden Wesens sind, dessen Gedanken manchmal ihrer ganzen Fülle nach, manchmal nur zum Theil unsern

---

*) Eth. II, pr. 48.

**) Eth. I. Append.

***) Eth. V, pr. 40.

†) Eth. III, def. 2. u. 1.

††) Eth. III, pr. 1. u. 3. Vgl. Eth. III, pr. 1. Coroll.

Geist ausmachen*)." — „Wir sehen also, daß leidende Zustände nur insofern unsern Geist angehen, als er etwas hat, das eine Negation enthält**)." — „Insofern der Mensch zu Handlungen dadurch, daß er inadäquate Ideen hat und sich also in einem leidenden Zustande befindet, bestimmt wird, kann von ihm nicht unbedingt gesagt werden, daß er aus Tugend handele***)." — „Aus Tugend handeln ist in uns nichts Anderes, als nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein bewahren, — alles Dreies heißt dasselbe, — in der Absicht, den eigenen Nutzen zu suchen, d. h. nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln†)." — „Insofern der Geist seine Vernunft gebraucht, erachtet er nichts für nützlich, als das, was zum Erkennen zuträglich ist; denn das Wesen der Vernunft ist nichts Anderes, als unser Geist, insofern er mit Klarheit und Deutlichkeit erkennt††)." — „Je geschickter man den Körper macht, desto geschickter wird der Geist zum Begreifen; daher denn das, was den Körper in dieser Rücksicht disponirt und hierzu geschickt macht, nothwendiger Weise gut oder nützlich ist†††)." — „Wer einen zu den meisten Dingen geschickten Körper hat, der hat auch einen Geist, dessen größter Theil ewig ist(†)." — „Es giebt keine Affektion des Körpers, wovon sich der Geist nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnte; daher er denn auch bewirken kann, daß alle (Affektionen des Körpers) auf die Idee Gottes bezogen werden(††)." — „Ich kann nicht zu-

*) De int. emend. p. 441.

**) Eth. III, pr. 3. Schol.

***) Eth. IV, pr. 23.

†) Eth. IV, pr. 24. c. demonstr.

††) Eth. IV, pr. 26. c. demonstr. Vgl. pr. 27.

†††) Eth. IV, pr. 38. demonstr.

(†) Eth. V, pr. 39.

(††) Eth. V, prop. 14. demonstr.

geben," sagt Spinozà — „daß Sünde und Uebel etwas Positives sei, viel weniger, daß etwas gegen Gottes Willen sein oder geschehen könne; — — denn Uebel ist ein Zustand des Mangels — — und Mangel ist nichts Positives*)." — „Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes und die höchste Tugend (Thatkraft) des Geistes Gott erkennen**)." — „Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, freut sich, und zwar in Folge der hiermit verbundenen Idee Gottes, und so liebt er denn Gott und das um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt."***) — „Wer Gott liebt, kann nicht erwarten, daß Gott ihn wieder lieben solle; denn er würde damit verlangen, daß Gott, den er doch liebt, nicht Gott sein möchte†)." — „Gott ist aller leidenden Zustände untheilhaftig, — — — Gott empfindet, um eigentlich zu reden, für Niemand weder Liebe, noch Haß††). — „Die auf Erkenntniß gegründete Liebe des Geistes zu Gott ist die Liebe Gottes selbst, womit Gott sich selber liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes sich offenbaren kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selber liebt†††)." — „Hieraus folgt, daß Gott, insofern er sich selber liebt, die Menschen liebt, — — — und dieß läßt uns klar erkennen, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in einer standhaften und ewigen Liebe

*) Ep. XXII, p. 543.
**) Eth. IV, pr. 28.
***) Eth. V, pr. 15. demonstr.
†) Eth. V, pr. 19. c. demonstr.
††) Eth. V, pr. 17. u. Coroll.
†††) Eth. V, pr. 36.

zu Gott*)." — „Die Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir freuen uns dieser nicht, weil wir die Begierden zähmen, sondern umgekehrt: weil wir uns derselben freuen, sind wir im Stande, die Begierden zu zähmen**)." — „Auch wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch Frömmigkeit, Religion und unbedingt Alles, was, — — zum Hochsinn und Adel der Seele gehört, — — für das Erste halten***)." — Aber „wir sind dessen gewiß, daß der Geist ewig ist, insofern er nämlich die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreift," d. h. so weit er mit dem ewigen Erkennen in Uebereinstimmung ist†). — „Der menschliche Geist kann nicht mit dem Körper unbedingt zerstört werden, sondern etwas davon bleibt übrig, was ewig ist ††)." — „Hieraus folgt, daß der Theil des Geistes, welcher übrig bleibt, — — vollkommner ist, als der übrige. Denn der ewige Theil des Geistes ist das Erkennen, durch welches wir, wie gesagt, thätig sind; jener andere aber, von dem wir zeigten, daß er untergehe, ist die Imagination †††)." — „Dauer freilich, d. h. Existenz, insofern sie gesondert aufgefaßt wird, sprechen wir dem menschlichen Geiste nur auf so lange zu, als der Körper dauert (†)."

Nach dieser Uebersicht muß Spinoza's Gott auf den ersten Anblick als ein selbstloses, fast todtes Sein erscheinen. Erwägen wir aber den vornehmsten Grundsatz des Spinozismus: „Es

---

*) Eth. V, pr. 36. Coroll. u. Schol.

**) Eth. V, pr. 42. u. Schol.

***) Eth. V, pr. 41.

†) Eth. V, pr. 31. Schol.

††) Eth. V, prop. 23.

†††) Eth. V, prop. 40. Coroll.

(†) Eth. II, prop. 45. Schol. Eth. V, pr. 23. dem.

giebt nur eine Substanz; außer ihr existirt nichts," etwas genauer, so müssen wir hiernach nothwendig das Leben der Körper- und Geisterwelt seiner ganzen unendlichen Fülle nach in die Substanz, d. i. in Gott setzen, ja Gott als unendliche Fülle und Urquell alles Lebens betrachten. Wenn Spinoza unendliches Erkennen und unendliche Ausdehnung bloß als äußerlich Gott angedachte Attribute nimmt, so will er damit einer Zerspaltung der absoluten Einheit Gottes begegnen, in welcher letzteren Erkennen und Ausdehnung absolut Eins sind, während sie nach menschlicher Vorstellungsweise zwei gesonderte Begriffe, also zwei besondere Seiten Gottes ausmachen. Daß er Beides nicht für wesenlose Vorstellungen gehalten wissen will, sehen wir u. A. aus den unzähligen Stellen, wo er die ewige Realität des endlichen Geistes in der Zusammenstimmung mit dem unendlichen Erkennen Gottes findet. Wenn er ferner seinem Gott aus irrthümlicher Scheu vor der Negation, deren positive Seite (das Werden) er verkannte, alle besonderen Eigenschaften, namentlich Ruhe und Bewegung, Verstand und Willen abspricht, so will er ihm damit eigentlich nichts absprechen, sondern vielmehr eine Privation seiner absoluten Lebensfülle verhüten und statt dieser einzelnen Zustände und Thätigkeiten ihm nur die Eigenschaft zuerkennen, worin dieselben, ohne an ihrem Wesensinhalte zu verlieren, Eins sind. Daher erlaubt er sich auch an einer Stelle*), in Widerspruch mit oben angeführten Sätzen, den unendlichen Verstand, Ruhe und Bewegung als nothwendige Modifikationen der Substanz zu nennen und an einer andern**) von einem Willen Gottes zu sprechen. Wenn demnach Spinoza's Gott das vollkommene, ewige, durch nichts bedingte, Alles bedingende Urwesen und wesentlich Geist ist, so

*) Epist. LXVI.

**) Epist. XXII.

kann man Persönlichkeit im höheren Sinne gewiß nicht an ihm vermissen, obschon dieselbe den Meisten zu abstrakt und in unterschiedlose Allgemeinheit verflüchtigt erscheinen muß, und obschon Spinoza selber an mehrern Stellen die Persönlichkeit Gottes entschieden läugnet, nämlich insofern von ihm fälschlicher Weise bestimmt umgrenzte Einzelheit und Beziehung auf Anderes zum Wesen der Persönlichkeit gerechnet wird.

Der Vorwurf der Weltvergötterung ist dem Spinozismus nicht leicht gemacht worden; vielmehr hat man ihn darüber getadelt, daß er die Existenz der Endlichkeiten, aus deren Inbegriffe die Welt besteht, ganz wegläugne, indem er sie für Modifikationen von bloß gedachten, nicht absolut wirklichen Seiten des göttlichen Wesens erkläre. Und allerdings seine Darstellung rechtfertigt diesen Tadel. Hätte sich aber Spinoza die unendlichen Attribute seiner Substanz, von denen die endlichen Dinge nur Modifikationen sind, wirklich bloß als reine Vorstellungen ohne reellen Inhalt gedacht, so hätte er, abgesehen von den oben angeführten Gründen für den wesentlichen Inhalt jener Attribute, namentlich des Denkens, seine ganze Philosophie ja für einen leeren Traum halten müssen, da sie dann nach seiner eigenen Behauptung das Erzeugniß einer wesenlosen Vorstellungsmodifikation wäre.

Die Moral Spinoza's und somit auch seine Ansicht von der sittlichen Würde des Menschen ist in ihren Resultaten unstreitig erhaben, und sogar sein Unsterblichkeitsglaube, wenn er uns auch nicht befriedigt, kann für höhere Geister volle sittliche Wirkung haben.

Spinoza's Charakter und Wandel war bekanntlich durchgehends rein und großartig.

Hundert Jahre lang lag seine Lehre fast im Verborgenen, von Vielen angegriffen, fast von Keinem begriffen; da erkannte Schelling zuerst „die hohe Bestimmung, die in dieser Philosophie

lag" und machte deren vollständigere Entwickelung zur Mannesarbeit seines glänzenden Geistes. — „In ihm selbst," sagt Schelling, „fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Uebergang von der ersten Definition der Substanz zu dem großen Hauptsatz seiner Lehre: **quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.** Die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Identität, deren Mangel in Spinoza seine Lehre den Mißverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst sein*)." — „Man muß dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, daß Unendliches und Endliches nicht außer uns, sondern in uns, — nicht entstehen, sondern — ursprünglich zugleich und ungetrennt da sind, und daß eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes, und unser ganzes geistiges Dasein beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Wie in einem Absoluten außer mir Affektionen und Bestimmungen sind und sein können, verstehe ich nicht. Daß aber in mir auch nichts Unendliches sein könnte, ohne daß zugleich ein Endliches sei, verstehe ich. Denn in mir ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut=Thätigen und absolut=Leidenden (die Spinoza in seine unendliche Substanz außer mir versetzte) ursprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darin besteht meine Natur**)." — „Was ist denn nun [aber] jenes geheime Band,

*) Ideen zur Philosophie der Natur I, S. 85. fg. 2. Aufl.

**) Ebend. S. 37. fg.

das unsern Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste, oder unser Geist zur Natur spricht? Wir schenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine solche zweckmäßige Natur außer uns wirklich geworden. Denn diese Zweckmäßigkeit daraus erklären, daß ein göttlicher Verstand ihr Urheber sei, heißt nicht philosophiren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Ihr habt uns damit so gut wie nichts erklärt; denn wir verlangen zu wissen, nicht, wie ein esolche Natur außer uns entstanden, sondern, wie auch nur die Idee einer solchen Natur in uns gekommen sei; nicht etwa nur, wie wir sie willkürlich erzeugt haben, sondern wie, und warum sie ursprünglich und nothwendig Allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grunde liegt? Denn die Existenz einer solchen Natur außer mir erklärt noch lange nicht die Existenz einer solchen Natur in mir; denn wenn ihr annehmt, daß zwischen beiden eine vorherbestimmte Harmonie statt finde, so ist ja eben das der Hauptgegenstand unserer Frage. Oder, wenn ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur übertragen, so ist nie eine Ahnung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes — nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisire, und daß sie nur in so fern Natur sei und Natur heiße, als sie dieß thut. — Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen*)."

---

*) Ideen rc. S. 63. fg. Vgl. S. 51. fg.

„Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht, daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sei, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei. Man kann denjenigen, welchem das absolut-Ideale noch nicht als absolut-Reales aufgegangen ist, auf verschiedene Weise bis zu diesem Punkt der Einsicht hintreiben, aber man kann sie selbst nur indirekt, nicht direkt beweisen, da sie vielmehr Grund und Princip aller Demonstration ist *).“

„Dieselbe Indifferenz des Realen und Idealen, welche die mathematischen Wissenschaften im untergeordneten Sinn aufnehmen, macht die Philosophie nur in der höchsten und allgemeinsten Bedeutung, nachdem von ihr alle sinnliche Beziehung entfernt ist, also an sich geltend. Auf ihr beruht jene Evidenz, die den höheren Wissenschaften eigenthümlich ist; nur auf diesem Boden, wo zur absoluten Realität nichts, als die absolute Idealität erfordert wird, kann der Geometer seiner Construction, die doch wohl ein Ideales ist, absolute Realität zuschreiben und behaupten, daß, was von jener als Form gilt, ewig und nothwendig auch von dem Gegenstande gelte **).“

„Wir setzen — — diese Erkenntniß der Indifferenz des absolut-Idealen mit dem absolut-Realen, welche selbst eine absolute ist, voraus, und müssen Jeden versichern, daß, wenn er außer jenem noch ein Absolutes denkt oder verlangt, wir ihm nicht nur zu keinem Wissen um dasselbe verhelfen, sondern auch in unserm eigenen Wissen von dem Absoluten unmöglich verständlich werden können. — Wir haben von jener Idee des ab-

*) Ideen rc. S. 67.

**) Ebend. S. 70.

solut=Idealen auszugehen; wir bestimmen es als absolutes Wissen, absoluten Erkenntnißakt *)."

„Das Absolute ist — — nothwendig reine Identität; es ist nur Absolutheit und nichts Anderes, und Absolutheit ist durch sich nur sich selbst gleich; aber es gehört eben auch zur Idee derselben, daß diese reine von Subjektivität und Objektivität unabhängige Identität, als diese, und ohne daß sie in dem einen oder dem andern aufhöre es zu sein, sich selbst Stoff und Form, Subjekt und Objekt sei. Dies folgt daraus, daß nur das Absolute das absolut=Ideale ist, und umgekehrt **)."

„Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnißakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produciren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Glanzheit als Idee, als lautere Identität zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, in so fern als Objekt, in das Wesen oder das Subjekt auflöset. — — — — — — Es ist hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst oder Uebergehen zum Handeln; **es selbst** ist dieses ewige Handeln, da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen **Begriff** auch **sei**, sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sei ***)."

„Es ist also nur das Absolute ohne weitere Bestimmung; es ist in dieser Absolutheit und dem ewigen Handeln schlechthin Eines und dennoch in dieser Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher das Wesen absolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und derjenigen, worin

*) Ideen ꝛc. I, S. 71.

**) Ebend. S. 72.

***) Ebend. S. 73.

diese beiden Absolutheiten wieder eine Absolutheit sind. — Das Absolute producirt aus sich nichts, als wieder Absolutes; jede der drei Einheiten ist der ganze absolute Erkenntnißakt, und wird sich selbst als Wesen oder Identität, eben so wieder wie das Absolute selbst, zur Form*)."

„Da aber von der absoluten Einbildung (z. B. des Wesens in die Form) alle Momente und Grade in der absoluten zumal liegen, und in Alles, was uns als Besonderes erscheint, in der Idee das Allgemeine oder Wesen absolut aufgenommen ist, so ist an sich weder irgend etwas endlich, noch wahrhaft entstanden, sondern in der Einheit, worin es begriffen, auf absolute und ewige Art ausgedrückt. — Die Dinge an sich sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnißakt, und da die Ideen in dem Absoluten selbst wieder eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich ein Wesen, nämlich das der reinen Absolutheit in der Form der Subjekt-Objektivirung, und selbst in der Erscheinung, wo die absolute Einheit nur durch die besondere Form, z. B. durch einzelne wirkliche Dinge objektiv wird, ist alle Verschiedenheit zwischen diesen doch keine wesentliche oder qualitative, sondern bloß unwesentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht**)."

„Aber eben deswegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in sich einen Punkt der Absolutheit hat, wo die beiden Entgegengesetzten zusammenfließen, muß auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die besondere Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar erhalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit Po-

---

*) Ideen rc. S. 74 folg.

**) Ebend. S. 76.

tenzen nennen, so daß dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich nothwendig auch im Besonderen und als derselbe und gleiche in der realen und der idealen Welt wiederholt."

„Wir haben durch das Bisherige den Leser so weit geführt, daß er überhaupt erstens eine Anschauung der Welt, worin die Philosophie allein ist, der absoluten nämlich, alsdann auch der wissenschaftlichen Form, worin diese sich nothwendig darstellt, verlangen konnte. Wir bedurften der allgemeinen Idee der Philosophie selbst, um die Naturphilosophie, als die eine nothwendige und integrante Seite des Ganzen dieser Wissenschaft, darzustellen. Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten; aber wie das Absolute in seinem ewigen Handeln nothwendig zwei Seiten, eine reale und eine ideale, als Eins begreift, so hat die Philosophie, von Seiten der Form angesehen, nothwendig sich nach zwei Seiten zu theilen, obgleich ihr Wesen eben darin besteht, beide Seiten als Eins in dem absoluten Erkenntnißakt zu sehen."

„Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objektive geborne Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß in ihm diese Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur d. h. als diese, besondere, Einheit erscheint, ist demnach als solche schon außer dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnißakt selbst (Natura naturans), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (Natura naturata). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der ideellen Welt ist, als eine Ein-

heit, aber eben deswegen ist in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als eine Welt."

„Bestimmen wir also die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie Alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnißakt, — — der Idee aller Ideen, so ist sie Idealismus. Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und Idealismus, nur daß jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem andern, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde*)."

Nach diesen Grundsätzen der Philosophie Schelling's, die an verschiedenen Stellen seiner zahlreichen Schriften in verschiedener Gestalt wiederholt und entwickelt werden und die wir am bequemsten aus der angeführten Schrift entnehmen, mag es leicht Manchem wohl scheinen, daß jener Schelling'sche Gott in seiner absoluten Identität, worin Ideales und Reales, Wissen und Sein, Geist und Natur, Subjekt und Objekt, kurz alle Gegensätze indifferenzirt sind, ein Wesen sei, wobei der menschliche Geist sich überhaupt nichts Rechtes, am wenigsten etwas Göttliches denken könne, und daß dieses Wesen selbst in seiner Triplicität, in jenen drei unzertrennlichen Potenzen seines entwickelten Seins zu sehr der lebenvollen Persönlichkeit entbehre und als reines Erkennen, Handeln, Sein, zu sehr eine frostige Abstraktion sei, zu welcher sich unmöglich das menschliche Herz mit den Gefühlen frommer Zuversicht und religiöser Begeisterung erheben könne; ferner, daß keine wahrhafte Sittlichkeit mit einer Lehre vereinbar sei, die alle Dinge der Welt, also auch die Menschen zu nothwendigen Produktionen und Erscheinungen des absoluten Seins mache, ja dieselben ohne allen qualitativen Unterschied annehme, somit also einerseits dem unbedingtesten Fa-

*) Ideen rc. S. 78 folg.

talismus, andrerseits dem sittlichen Indifferentismus Thor und Thür öffne. Uebersetzen wir jedoch Schelling's Ausdrücke für seine metaphysisch-ontologischen Ansichten, bei deren Entwickelung er nicht darauf ausging, mit frommen „Glockentönen" zu „Stunden der Andacht" zu läuten, sondern den nothwendigen Zusammenhang des Wissens und Seins, des Geistes und der Natur, des Unendlichen und Endlichen zu ermitteln, — übersetzen wir diese philosophischen Ausdrücke in die gewöhnliche Welt- und Kirchensprache, so erhalten wir einen allweisen und allmächtigen Gott, der in ewiger Allgegenwart sich durch die unendliche Welt offenbart, und somit eine Welt, die bis in die kleinsten Theile von göttlichem Erkennen und Schaffen durchdrungen ist, wobei die Materie als strenger Gegensatz des Geistes für wesenlos gilt und die Einzeldinge bei den unendlichen Abstufungen vorwaltender Idealität oder Realität, wenn auch vor Gott identisch, unter einander doch aber und somit auch für den Menschen von unendlicher Verschiedenheit und Geltung sind. Diese Ansicht von Gott und Welt aber ist mit dem Bewußtsein des wahren Christenthumes gewiß viel vereinbarer, als die vernunftwidrigen und ganz grundlosen Glaubenssophistereien mancher rechtgläubigen Kirchenpartei. Endlich auch die nirgends ausgeführte Schelling'sche Sittenlehre, die mit der Spinoza'schen im Wesentlichen übereinstimmt, läßt sich den Hauptsachen nach mit dem christlichen Sittengesetze wohl vereinigen, da sie Gotteserkenntniß als ersten Grund der Sittlichkeit, Sittlichkeit als Vereinigung der Seele mit Gott, und Seligkeit als wesentlich identisch mit Sittlichkeit und Tugend annimmt, die Freiheit des Menschen aber, welchem hier, wie jedem andern Dinge ein dunkles und ein Lichtprincip beigelegt wird, in das Vermögen setzt, mit reiner Selbstheit sich vom göttlichen Lichte, dem vollkommnen Universalwillen zu trennen oder mit ihm übereinzustimmen.

Dabei soll hier keineswegs in Abrede gestellt werden, daß

Schelling's Lehren von der absoluten Identität, von der Persönlichkeit Gottes, von der Erkenntniß des Geistes der Natur, zumal da das System nicht vollendet ist*), manche Unvollkommenheiten entfalten, deren Erörterung nicht hieher gehört.

Diese Unvollkommenheiten zu überwinden und die Philosophie zu der wahrhaft absoluten Wissenschaft zu vollenden, war die Aufgabe, welche sich Hegel's unendlich reicher und mächtiger Geist setzte.

Hegel ging von denselben Principien aus, wie Schelling, schlug aber in der Entwickelung seiner Philosophie einen fast entgegengesetzten Weg ein. Das absolute Wissen besteht auch bei ihm in der Einheit des Subjektiven und Objektiven, in der Einheit, worin das wahre Sein reiner Begriff an sich selbst und nur der reine Begriff das wahre Sein ist. Sein Absolutes ist ihm dann der große reine selbstbewußte Geist, zu dessen Wesen es gehört, sich in der lebendigen Fülle der unendlichen Allheit zu manifestiren, aus der abstrakten Einfachheit des Begriffs in die konkrete Mannigfaltigkeit der Endlichkeiten herauszutreten und dabei sich seiner Selbstheit und Einheit bewußt zu bleiben, womit zugleich die nothwendigen Momente alles Geisteslebens überhaupt, also auch des menschlichen, bezeichnet sind.

Das negative Element, welches in den früheren Systemen mehr oder weniger sich immer noch geltend gemacht hatte, überwand er gerade dadurch, daß er die Negation, nämlich auch nach ihrer positiven Seite, zu ihrem vollen Rechte kommen ließ**).

Als höchste und einzige Aufgabe der Philosophie betrachtet Hegel die Entwickelung reiner absoluter Gotteserkenntniß.

---

*) Vorrede zu den philos. Schr. Bd. I.

**) Vgl. vorzüglich Logik I, 1. (Ausg. L. v. Henning) S. 78 folg. (Qualität) und ebend. I, 2. S. 185 folg. (Wirklichkeit).

„Der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie,“ sagt er, „ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie explicirt nur sich, indem sie die Religion explicirt, und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion. Sie ist, wie die Religion, Beschäftigung mit diesem Gegenstande, sie ist der denkende Geist, der diesen Gegenstand, die Wahrheit durchdringt, Lebendigkeit und Genuß, Wahrheit und Reinigung des subjektiven Selbstbewußtseins in und durch diese Beschäftigung. — So fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen; die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, aber beide sind Gottesdienst auf eigenthümliche Weise; in dieser Eigenthümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide *).“

„Philosophie ist [daher] keine Weltweisheit, wie man sie genannt hat, im Gegensatz zum Glauben. Sie ist keine Weisheit der Welt, sondern eine Erkenntniß des Nichtweltlichen, keine Erkenntniß der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern sie ist Erkenntniß dessen, was ewig ist, was Gott ist, und was aus seiner Natur fließt; und diese Natur muß sich manifestiren und entwickeln **).“

„Was [aber] das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Lehre der Kirche anbetrifft, insofern sie nicht leer ist, so ist genug, hier zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und nicht zweierlei Geist geben kann, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die **schlechthin** verschieden wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen, und der Geist, insofern er Geist ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in

*) Philosophie der Religion I, S. 5. (Marheinecke).

**) Ebend. S. 15 folg.

allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und thätig. Die Religion ist ein Erzeugniß des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm *)."

„Und wenn wir näher fragen, was Geist ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwickelung die ganze Religionslehre ist. — Sehen wir vorläufig nach, was Geist ist, so ist er dieß: sich zu manifestiren, für den Geist [als Subjekt auch sein Objekt] zu sein. Der Geist ist für den Geist, und zwar nicht nur auf äußerliche zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dieß macht den Begriff des Geistes aus. Der Geist Gottes ist in seiner Gemeinde, um es mehr theologisch auszudrücken; Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist **)."

„Gott als Geist ist, wenn er drüben bleibt, wenn er nicht ist als lebendiger Geist seiner Gemeinde, selbst nur in der einseitigen Bestimmung als Objekt. — Dieß ist der Begriff; er ist der Begriff der Idee; die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat, und so ist diese Religion die offenbare Religion; Gott offenbart sich. — — Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt: Gott hat die Welt erschaffen; so spricht man dieß als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die sein kann, oder nicht; es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dieß sich-Offenbaren; er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dieß ewige sich-Offenbaren, dieser Aktus. Dieß ist sein Begriff, seine Bestimmung ***)." —

*) Philosophie d. Rel. I, S. 24 folg.

**) Ebend. S. 13 folg.

***) Ebend II, S. 158.

„Gott in seiner Allgemeinheit [Gott „an sich“ nicht „für sich,“ nicht „in seiner Gemeinde gedacht“], dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen, und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahre Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott; so ist er die absolute Substanz. — Hält man diesen Gedanken so abstrakt fest, so ist es allerdings Spinozismus. Die Substanzialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjektivität. Aber zu der gemachten Voraussetzung gehört auch dies: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seiende Geist: diese Idealität, Subjektivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besonderen ist, ist ebenso diese Allgemeinheit, diese reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei-sich-selbst-Sein und Bleiben. — Wenn wir sagen „Substanz,“ so liegt darin, daß dieß Allgemeine noch nicht gefaßt ist als konkret in sich: wird es so gefaßt, als konkret in sich, so ist es Geist; dieser bleibt auch in seiner konkreten Bestimmung in sich diese Einheit mit sich, diese eine Wirklichkeit, welche wir so eben Substanz hießen. Eine weitere Bestimmung ist, daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, ein Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist. Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornehmlich von dieser Seite aus: man sagt: die Philosophie müsse Spinozismus sein, wenn sie consequent sei, und so sei sie Atheismus, Fatalismus. — Aber — — — — in dieser ersten Einfachheit haben wir Gott noch in der Bestimmung der Allgemeinheit, bei der wir aber nicht

bleiben. — Dieser Inhalt bleibt aber gleichwohl als Grundlage; in aller weiteren Entwickelung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus. Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht nicht ein Böses, Anderes, das selbstständig, unabhängig wäre *)."

— „Was wir vor uns haben, ist dieß eine Absolute; diesen Inhalt, diese Bestimmung können wir noch nicht Religion nennen; dazu gehört subjectiver Geist, Bewußtsein. Das Denken ist der Ort dieses Allgemeinen, aber dieser Ort ist zunächst absorbirt in diesem Einen, Ewigen, an und für sich Seienden. — — — — Dieses Allgemeine ist der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber schlechthin diese bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterschiede erwachsen, sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine. Es ist auch nicht ein träges, abstract Allgemeines, sondern der absolute Schooß, unendliche Quellpunkt, aus dem Alles hervor, und in den Alles zurückgeht und darin behalten ist. — Diese Vorstellung hat man mit dem Namen Pantheismus bezeichnen wollen; — — — richtiger würde [sie] statt Pantheismus genannt: Vorstellung der Substantialität. — Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subjekt, der Geist, bleibt auch Substanz; aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt. Von diesem Unterschiede wissen die gewöhnlich nichts, die sagen, spekulative Philosophie sei Pantheismus; sie übersehen die Hauptsache, wie immer. Pantheismus heißt im eigentlichen Sinn, Alles, das All, Universum, dieser Complex von allem Existirenden [**ohne Subjektivität**], diese unendlich vielen endlichen Dinge seien Gott, und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, Alles sei Gott, d. h. diese unendliche Man-

*) Phil. d. Rel. S. I, 50 fg.

nigfaltigkeit der Dinge, nicht die an und für sich seiende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie unmittelbar sind. — Sagt man: Gott ist dieß Alles, dieß Papier ꝛc., so ist es Pantheismus. — — — Dieses Faktum [aber], daß in irgend einer Religion solcher Pantheismus da gewesen, ist vollkommen falsch; es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelheit, Zufälligkeit; viel weniger ist das in einer Philosophie behauptet worden *)." —

„Das Erste [also] ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist. — Auf dieser absoluten Grundlage kommt aber nun auch der Unterschied überhaupt hervor, und erst mit dem Unterschied fängt Religion als solche an; dieser ist ein geistiger Unterschied, ist Bewußtsein. — — — So haben wir den Standpunkt, daß Gott — Gott in dieser Allgemeinheit, — Gegenstand des Bewußtseins ist. Da haben wir erst zwei, Gott und das Bewußtsein, für welches er ist. Es kann in der Vorstellung vom Einen, wie vom Andern ausgegangen werden. — Das Urtheil geht absolut von Gott aus; der Geist ist dieß Urtheil, und es in konkreter Weise ausgesprochen, ist Erschaffung einer Welt, des subjektiven Geistes, für welchen er ist. Der Geist ist absolutes Manifestiren; dieses ist Setzen, Sein für Anderes; Manifestiren Gottes heißt Schaffen eines Andern, des subjektiven Geistes, für welchen er ist. — — — Hier haben wir das Subjekt als wissend, subjektiv wissenden Geist **)."

„Wenn wir bisher den Ausdruck Bewußtsein gebraucht haben, so drückt dieß nur die eine Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche Verhältniß des Wissens und seines Ge-

*) Phil. d. Rel. I, S. 53 folg.
**) Ebend. S. 57 fg.

genstandes. Ich bin so als Verhältniß bestimmt; der Geist ist aber wesentlich dieß, nicht bloß im Verhältniß zu sein; in das Bewußtsein fällt das Endliche, das Objekt bleibt darin selbstständig stehen. Der Geist ist nicht nur ein solches Wissen, wo das Sein des Gegenstandes vom Wissen getrennt ist, nicht nur in der Weise des Verhältnisses, nicht bloß Form des Bewußtseins. Von diesem Verhältniß abstrahirend, sprechen wir vom Geist, und das Bewußtsein fällt dann als Moment in das Sein des Geistes; wir haben damit ein affirmatives Verhältniß des Geistes zum absoluten Geist. Erst diese Identität, daß das Wissen in seinem Objekte sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist. Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist; nur so ist der Geist als der wissende das Gewußte. Dieß ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes. Hierein fällt sein Bewußtsein, das vorher als Verhältniß bestimmt war. Das Bewußtsein, als solches [als Verhältniß] ist das endliche Bewußtsein, das Wissen von einem Andern, als dem Ich. Die Religion ist auch Bewußtsein und hat somit das endliche Bewußtsein an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtsein oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen [konkret zu werden] hat, nur durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht

die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst *)."

„Die absolute ewige Idee [aber] ist:

I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, [gleichsam] vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;

II. Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffen, dieses Anderssein spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, [d. h. es ist von Gottes Wesen unzertrennlich,] dieß Fremde, dieß Besondere, von ihm Getrenntgesetzte sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen.

III. Das ist der Weg, der Proceß der Versöhnung, wodurch der Geist [das ist,] was er von sich unterschieden, in seiner Diremtion, seinem Urtheil, mit sich geeinigt hat, und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner Gemeinde." —

„Dieß sind also nicht Unterschiede nach äußerlicher Weise, die wir machen, sondern das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst, das ist selbst sein ewiges Leben, das eine Entwickelung und Zurückführung dieser Entwickelung in sich selbst ist. — — Der Geist ist so in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er sich setzt **)."

„Nach der ersten ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken: dieß ist das theoretische Bewußtsein, worin das denkende Subjekt sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß selbst, in den Proceß gesetzt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält; da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse,

*) Phil. der Rel. I, S. 128 fg. Vgl. S. 134 fg.

**) Ebend. II, S. 177 fg.

daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dieß ist das erste Verhältniß, das nur für das denkende Subjekt ist. Dieß ist das Reich des Vaters."

„Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist — das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im ersten das Andere Gottes war, ohne aber diese Bestimmung zu haben, [d. h. nur in der Idealität als Anderes war], die Bestimmung des Andern. Hier ist Gott als der Sohn, nicht unterschieden vom Vater, aber nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen: er erhält die Bestimmung als Anderes, und die reine Idealität des Denkens wird so nicht erhalten [nicht in abstracto festgehalten]. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor; hier ist das Andere die Natur; der Unterschied kommt so zu seinem Rechte: das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist. Hier tritt das, was wir vorhin Subjekt geheißen haben, selbst als Inhalt ein: der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich hier auf die Natur bezieht, so ist dieß nur innerhalb der Religion: es ist somit die religiöse Betrachtung der Natur. Der Sohn tritt in die Welt; dieß ist der Beginn des Glaubens; es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes sprechen. Das Göttliche ist für den Menschen zunächst in äußerlicher Geschichte; aber es verliert dann diesen Charakter und wird die Manifestation Gottes selbst (vgl. Phil. d. Rel. I, S. 150. II, 260 fgg. Marhein). — Dieß macht den Uebergang zum Reiche des Geistes, welches das Bewußtsein enthält, daß der

Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, und daß die Versöhnung für den Menschen ist. Der Proceß der Versöhnung selbst ist im Kultus enthalten *)."

Mit Absicht habe ich aus Hegel's Lehre von Gott gerade diese Abschnitte wörtlich ausgehoben, die im innigsten Zusammenhange mit den früheren Entwickelungen stehend zugleich die charakteristischen Lehren des Christenthums, welche die Kirche als unbegreifliche Dogmen, als Mysterien für den Glauben und den Verstand hinstellt, durch die Vernunft als ewige Lebensprocesse des Geistes begreifen lassen, nachdem die Entwickelung der göttlichen Heiligkeit, Allmacht, Allweisheit und der darin enthaltenen Güte und Gerechtigkeit als solcher Bestimmungen, welche die absolute Religion als Eins in der Idee betrachtet, früher vorhergegangen ist **).

Auf ähnliche Weise wird Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt ***), ebenso Taufe †), Abendmahl ††) und Versöhnung †††) behandelt, Alles in einer Weise, die zwar nicht orthodox, aber jedenfalls lebendiger und geistvoller ist, als Orthodoxie, und der man auch den scheinbaren Widerspruch gegen den einfachen Sinn der heil. Schrift und den Dogmen der ältesten Kirchenväter, die zum Theil Anhänger des Neuplatonismus waren, nicht so ohne Weiteres durchgehends nachweisen kann.

Ebenso stimmt Hegel, zugleich im genauesten Einklange mit seiner übrigen Philosophie, auch in allen von ihm entwickelten Theilen der sogenannten Sittenlehre mit der christlichen Moral nicht nur auf's Vollkommenste überein, sondern er bringt na-

*) Phil. d. Rel. II, S. 179 fgg.

**) Ebend. II, S. 39 fg. Vgl. ebend. S. 187 fg.

***) Ebend. S. 246 — 255.

†) Ebend. S. 270 — 274.

††) Ebend. S. 274 fg.

†††) Ebend. S. 275 fgg.

türlich die Wahrheiten derselben auch durch Darlegung ihrer Nothwendigkeit zum vernünftigen Bewußtsein und in organischen Zusammenhang mit dem übrigen höchsten Wissen des Geistes, vornehmlich in der ganzen Philosophie des Rechts und an vielen Stellen der Religionsphilosophie *), wobei er sich gegen den Vorwurf des Fatalismus ausdrücklich verwahrt **). Die Freiheit des endlichen Vernunftwesens wird an unzähligen Stellen der angeführten Werke, besonders mittelbar, dargethan.

Man müßte ein sehr blinder Anhänger von Hegel sein, oder zu denjenigen seiner Afteranbeter gehören, die bei beneidenswerther Wirthschaftlichkeit mit drei bis vier Hegel'schen Redensarten alle möglichen Bedürfnisse ihres „denkenden Geistes" zu bestreiten wissen, wenn man den hier mitgetheilten Auszügen und Notizen die Kraft zutrauen wollte, jeden Leser mit der Ueberzeugung von der unbestreitbaren oder gar alleinigen Wahrheit der Hegel'schen Methode zu erfüllen. Eine so siegende Kraft der Ueberredung läßt sich am wenigsten von der am meisten hier in Anspruch genommenen Religionsphilosophie erwarten, die wir nur in sehr unvollkommener Gestalt besitzen, in einer ganz andern Gestalt wenigstens, als wir sie gewiß besitzen würden, wenn der große Verewigte noch die letzte Hand hätte daran legen können, oder sie auch nur in einer bestimmten Ausführung und Durcharbeitung hinterlassen hätte. Aber von Bekehrung zur Hegel'schen Religionsphilosophie kann hier, wie Jedermann sieht, auch gar nicht die Rede sein; es handelt sich hier lediglich darum, ob die angeführten Befürchtungen von pantheistischem Unheil auf diese Lehre passen, oder nicht. Und diese Frage ist, denke ich, vollständig genug schon durch die ausgehobenen Stellen zum Vortheile der angefochtenen Philosophie beantwortet.

---

*) Besonders II, S. 209 — 227. II, S. 270 — 285.

**) Phil. d. Rel. II, S. 273. I, S. 51.

Durchfliegen wir nun noch einmal diese Uebersicht der pantheistischen Systeme, die in ihren letzten Theilen der Natur der Sache nach etwas ausführlich werden mußte, so ergiebt sich zwar mit Deutlichkeit, daß der Pantheismus lange zu kämpfen und viel innere Widersprüche zu überwinden hatte, ehe er zu einer befriedigenden Entwickelung seines Begriffs gelangte, daß in manchen seiner Erscheinungen namentlich die geistige Freiheit und sittliche Würde des endlichen Subjektes fast gänzlich aufgehoben wird, ferner daß in den allermeisten derselben die Persönlichkeit Gottes nicht lebenvoll genug hervortritt und daß alle einen ganz andern Weg zum Himmel einschlagen, als die jedesmal gleichzeitigen Volksreligionen. Andrerseits aber wird auch klar, daß alle diejenigen unter ihnen, von denen wir irgend wissen, daß sie sich über Sittlichkeit verbreitet haben, diese als unumgänglich nothwendig für den Menschen anerkannten und manche sogar ebenso durch die Erhabenheit ihrer Sittenlehre und durch die Wichtigkeit, welche sie derselben beilegten, als auch durch die sittliche Vortrefflichkeit ihrer Anhänger als ausgezeichnet dastehen, und daß die neueste dieser Philosophien, auf die es uns hier hauptsächlich ankommt, die ganze geistige Selbstständigkeit und Würde des endlichen Subjektes in der allervollkommensten Ausdehnung nachzuweisen sucht. Dabei hat unter allen verschiedenen Theorien von der lebendigen Göttlichkeit des All auch nicht eine gewagt, die einzelnen Dinge der Welt zu vergöttern; vielmehr haben viele denselben ein wirkliches Sein sogar abgesprochen, und der einzige Amauric de Bene, welcher die Göttlichkeit der Hostie geistlos aus dem Satze: „Alles ist Gott," zu beweisen glaubte, folgte dabei keinem eigenen System, überhaupt keinem System und wurde mit Recht von Papst Innocenz III. für unsinnig erklärt. Wenn aber die neueste Philosophie lehrt, der absolute Geist komme nur im endlichen Subjekte zum Bewußtsein seiner selbst, so ist damit, wie sich aus dem Zu-

sammenhange von selbst ergiebt, weder gesagt, daß Gott sich nicht auch in der ganzen Fülle der Allheit wüßte, noch auch, daß das Bewußtsein, mittels dessen sich Gott im endlichen Geiste weiß, das Bewußtsein der göttlichen Allheit wäre. Ferner ergiebt sich aus obiger Uebersicht, daß in allen pantheistischen Systemen Gott als vollkommenstes Wesen, namentlich als vernünftig und unbedingt selbstständig, somit also auch als persönlich dargestellt wird, wennschon hin und wieder in einer solchen Persönlichkeit, die nicht Jedermanns religiösen Bedürfnissen entsprechen mag. Und was endlich das Verhältniß der pantheistischen Systeme zu den positiven Religionen betrifft, so erscheinen sie alle so entfernt, eine Religion vernichten oder auch nur beeinträchtigen zu wollen, daß alle vielmehr durch ihr Dasein beweisen, wie es ihren Begründern und Anhängern heiliger Ernst war, die Religionsansichten ihrer Zeit zu vervollkommnen oder fester zu begründen, ja daß in mehreren sich ein entschiedenes Streben kund giebt, den Glauben der einzelnen bestimmten Volksreligionen mit dem Bewußtsein des philosophirenden Geistes auf spekulativem Wege zu versöhnen.

Keine einzige der oben angeführten Befürchtungen gegen den Pantheismus aber trifft auch nur mit dem mindesten Rechte die neueste Entwickelung desselben, die vielmehr eine Stütze und Begründung für unser ganzes religiöses und sittliches Leben bietet, und indem sie die Formen des Kirchenglaubens mit einem höheren den Gebildeten ergreifenden Leben zu beseelen sucht und den Inhalt der Religion, der auf anderen Standpunkten religiöser Bildung nur geglaubt werden kann, als göttliche Offenbarung innerlichst **begreifen** lehrt, mit vollem Recht eine aufrichtige und kräftige Bundesgenossin und Pflegerin der Kirche genannt werden darf.

Wir können die Untersuchung hier schließen, da durch das Gesagte so viel als bewiesen angesehen werden darf, daß weder

im einfachen Begriffe des Pantheismus, noch in den einzelnen Erscheinungen seiner Entwickelung etwas liegt, was ohne Weiteres verderblich für Religion und Sittlichkeit werden müßte, daß aber die neueste Entwickelung desselben sogar die reinste Religions- und Sittenlehre enthält, nämlich das reine **Christenthum in der Form des Denkens und Wissens**.

Es scheint jedoch, daß die Abhandlung einen passendern Schluß erhalte, wenn wir mit wenigen Worten noch zu erörtern versuchen, woher ungeachtet der nachgewiesenen Unschädlichkeit des Pantheismus gleichwohl die weitverbreitete, oft so gehässig und sogar gegen fromm gemeintes Wirken feindselig auftretende Pantheismusfurcht komme, namentlich in Betreff der neuesten Philosophie und ihrer weiteren Entwickelung.

Man wird gewiß nicht eben von der Wahrheit abirren, wenn man **Selbstsucht** und **Unwissenheit** als die vornehmsten, wo nicht ausschließlichen Ursachen dieser Furcht betrachtet.

Denn auf Selbstsucht läuft es wenigstens größtentheils hinaus, wenn erstlich Kenner und Lehrer der Wissenschaft, die mit parteiischer Befangenheit für irgend ein anderes System des religiösen Denkens oder auch wohl für systematische Gedankenlosigkeit andächtiger Orthodoxie eingenommen und für die Beförderung solcher Richtungen einmal aufgetreten, sich durch den mittelbar und unmittelbar täglich wachsenden Einfluß der neuesten Philosophie in ihrer eigenen Autorität gekränkt fühlen und deßhalb nicht allein die schwach scheinenden Seiten dieser Philosophie mit Heftigkeit angreifen, sondern auch wohl mit wohlfeiler Unredlichkeit die auffallendsten, dem religiösen Volksbewußtsein und dem gemeinen Verstande scheinbar widersprechendsten Lehrsätze derselben ohne den nöthigen Zusammenhang so hinstellen, daß sie unchristlich und gottlos, ja wohl gar unsinnig und sich selbst widersprechend erscheinen müssen, was denn frei-

lich eine sehr leichte Arbeit ist. „Das verkünden" dann, in **verba magistri** schwörend, „die Schüler aller Orten," und die große Menge der Urtheilsunfähigen schlägt fromm ihr Kreuz, wenn sie von Hegel'schem Pantheismus oder auch nur von dem irgendwo geltend gewordenen „infernalen Principe" desselben hört, zumal wenn die Gewährsmänner so ungünstiger Zeugnisse Männer von sonst bewährter Tüchtigkeit oder wenigstens von breitem Ruhme sind.

Eine viel gemeinere Art von Selbstsucht beherrscht Diejenigen, die an sich ganz ohne Interesse für oder wider irgend eine Philosophie, lediglich um irdischer Vortheile willen nach Kräften in die weiter unten erklärte Mißstimmung mit einstimmen, welche die Meisten ohne Weiteres gegen jede neu auftretende Philosophie und zwar in desto stärkerem Maße zeigen, je auffallender diese, wie es bei der pantheistischen Richtung der Fall ist, der gewöhnlichen religiösen Vorstellungsweise zu widersprechen scheint. Diese Mißstimmung also in Gesprächen und Vorträgen, in Traktätchen und Blättern aller Tagszeiten benutzend, entschließen sich Viele, die zum Theil wohl die Kraft hätten, auf mühsamerem Wege zu den Quellen der Wahrheit zu dringen, lieber mit dem breiten trüben Strome sanktionirter Vorurtheile zu schwimmen, um durch recht loyales Eifern gegen die „teuflische Freigeisterei der Vernunft" und gegen die „verderbliche Aufklärungssucht der neueren Zeit" einflußreichen Gemeinen oder Vornehmen, wie es gerade trifft, zu gefallen. Es pflegen dieß Menschen zu sein, die in der Welt recht viel werden möchten, ohne geistig irgend etwas zu sein, Menschen ohne Glauben und Gott und darum eben so willig, um irdischer Nichtigkeiten willen jeden Glauben und Gott an- und auszuziehen, wie einen Schuh.

Eine unvergleichlich bedeutendere Quelle der Pantheismusfurcht aber, als dieses Geschrei der Selbstsucht, ist die Macht

der Unwissenheit, ohne welche die bezeichnete Selbstsucht fast gänzlich ohnmächtig sein würde. Sie besteht einerseits in Mangel an Bekanntschaft mit dem Gegenstande der Furcht, andrerseits in Mangel an nöthiger Klarheit des eigenen religiösen Wissens.

Denn da die meisten Menschen sich mit ihrem Denken nicht über die Sphäre des Verstandes erheben und in derselben befangen gar nicht fähig sind, das Heilige, Göttliche, das auf dieser Bildungsstufe nur geglaubt werden kann, in der Form des vernünftigen Wissens irgend richtig aufzufassen und gebührend zu würdigen, so müssen sie nothwendig schon gegen alle spekulative Philosophie ungünstig gestimmt werden, insofern deren einzelne Entwickelungen für sie durchaus keine siegende, überzeugende Kraft der Wahrheit haben können. Gereizter aber kann diese Mißstimmung leicht werden gegen solche Weisen der Philosophie, die, wie die einzelnen Erscheinungen des Pantheismus, sogar auf Resultate führten, welche mit der Vorstellungsweise des reflektirenden Verstandes und des für diesen Standpunkt des Geistes berechneten Glaubens, ja zum Theil auch wohl mit der reiferen Wissenschaft in unversöhnbarem Widerspruche stehen. Solche Resultate sind z. B. die gewiß an sich unvollkommenen, aber noch viel unvollkommener überlieferten und aufgefaßten Lehren der ionischen, eleatischen und stoischen Religionsphilosophie von einer wäßrigen, luftigen, feurigen Weltseele, von der Kugelgestalt Gottes, vom Nichtsein alles Daseins und Aehnliches dergleichen, was schon im Alterthume zu Spötteleien entgegengesetzt denkender Heiden und zu Verdammungsurtheilen christlicher Kirchenlehrer gegen alle pantheistische Religionsphilosophie reichen Anlaß gab und gewisse traditionelle, noch in die neuere Zeit herüberreichende Vorurtheile gegen diese ganze Richtung der Philosophie erzeugte. Dazu fügt man einige nackte Fasern des zwar immer noch ziemlich ungekannten, aber doch einmal **legitime** verdammten Spinozismus, namentlich die kahlen

Sätze von abstrakter, wesenloser Substanz der Gottheit und von der Scheinexistenz der Welt, auch wohl einige witzige Verdrehungen der Schelling'schen Identitätslehre und von Hegel etwa den vielbespöttelten Satz: „alles Wirkliche ist vernünftig," von welchem, wenn er nichts Anderes bedeuten sollte, als was man ihm geistlos unterlegt, die Spötter selber die klarsten Widerlegungen sein würden; — und dann wirft man alle diese Sätze, die man theils aus oberflächlicher Lectüre der Alten, theils aus Literaturzeitungen oder höchstens aus Compendien der Geschichte der Philosophie geerntet hat, wohlgemuth in einen Topf, woraus denn freilich ein Gebräu von Vorstellungen entsteht, daß sich Gott erbarmen möge. Aus diesem Verfahren wird es erklärlich, daß sogar gebildete und übrigens besonnene Männer in langen Gesprächen gegen den unchristlichen und überhaupt irreligiösen Inhalt des Pantheismus, namentlich des neuesten, eifern können, und wenn man am Ende ganz schüchtern das Bedenken äußert, sie möchten die wichtigsten der betreffenden Schriften nicht aufmerksam genug gelesen haben, ganz unverhohlen bekennen, daß sie eine vollständige Schrift über die bekämpfte Philosophie eigentlich noch gar nicht zu Gesicht bekommen, aber die Sache doch aus dieser oder jener Recension genugsam kennen gelernt hätten. So entsteht unendlich viel Argwohn gegen Pantheismus. Er würde von dieser Seite her nicht entstehen, wenn die argwöhnischen Gegner desselben von zwei Dingen eins thäten. Entweder sollten sie nämlich, was unbestreitbare Thatsache ist, bedenken, daß alle Begründer pantheistischer Systeme, so weit sie von Seiten ihrer Religiosität und Sittlichkeit historisch bekannt geworden sind, — und das sind sie doch großentheils, ja die neueren ohne Ausnahme, — sich durch Gesinnung und Wandel als wahrhaft fromme und edelherzige Menschen bewährt haben. Erkennen sie aber diese Thatsachen, die sie mit Gründen doch nicht läugnen können, als richtig an, so werden sie

jenen Philosophen, namentlich den neueren, auch nicht zumuthen, daß sie bei diesen Eigenschaften und mit der unbestrittenen Tiefe und Erleuchtung ihres Geistes dennoch widersinnige, irreligiöse und unsittliche Lehren entwickelt und mit Ausnahme des Herrn von Schelling als heiligste Ueberzeugungen beibehalten hätten. Es wäre daher den Grundsätzen verständiger Besonnenheit und, was man bei diesen Herren doch am ersten erwarten sollte, christlichem Sinne gemäß, wenn die Widersacher des Pantheismus und namentlich des neuesten sich der Mühe, denselben zu beurtheilen, lieber ganz überhöben und nach Folgerungen der Wahrscheinlichkeit vorläufig lieber annähmen, er sei als Religionsbekenntniß großer und frommer Geister gewiß vernünftig und fromm, und denen er anders erschiene, nur unverständlich und bei oberflächlicher Bekanntschaft nicht zusagend. Ist ihnen das aber zu passiv: desto besser; so sollten sie das zweite von den angedeuteten zwei Dingen thun, nämlich die gefürchtete Philosophie, soweit es ihre Zeit und Kräfte irgend erlauben, näher kennen lernen und zu begreifen versuchen, was sie freilich nicht für das Werk einiger Wochen oder Monate, sondern für eine Arbeit langer Jahre zu halten haben. Dann würden sie sehr bald einsehen, daß die gefürchtete Philosophie den reinen Kirchenglauben seinen wesentlichen Elementen nach und sogar in seinen wichtigsten Formen keineswegs von sich als ein Fremdes ausschließt oder abstößt, sondern ihm sein volles Recht widerfahren läßt, aber ihn freilich nicht als Letztes, Höchstes in der Religion betrachtet, sondern als ein einzelnes Moment derselben und zwar in seinem vernünftigen Causalnexus begreift *). Sie wür-

---

*) Hegel sagt Phil. d. Rel. II, 287 folg. ausdrücklich: „Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion; dieß ist aber schon dem Faktum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen andern Inhalt, aber sie giebt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens; der Inhalt ist derselbe."

den nun erkennen, daß der Standpunkt dieser Philosophie ein religiöserer ist, als der des gewöhnlichen Glaubens, da der Geist auf jenem Standpunkt unvergleichlich mehr Thätigkeit und Selbstverläugnung in der Gotteserkenntniß entwickelt und überdieß viel sicherer gereinigt und verklärt wird, als auf dem Standpunkte des gewöhnlichen Glaubens. Gleichwohl ist diese Philosophie, wie überhaupt jede wahre Philosophie, weit davon entfernt, sich dem religiösen Bewußtsein Derer aufzudrängen, die in jenem Glauben die volle Befriedigung ihres Geistes finden, deren höchste, ihnen irgend mögliche Religiosität im Inhalte dieses Glaubens völlig aufgeht; aber sie verschließt sich auch, ungeachtet ihrer dornigen Außenseite Denen nicht, die mit ernstem Willen nach ihrer Bekanntschaft und mit Ausdauer in ihrem Umgange zugleich die Fähigkeit zu höherer Vernunftbildung verbinden.

Für das Volk freilich kann solche Religionsanschauung unmittelbar nicht bestimmt sein, so wenig sie unmittelbar von ihm ausgegangen ist; aber mittelbar ist sie, wie jede geltend werdende Philosophie, aus dem Gesammtschooße des geistigen Lebens der Nation, in welcher sie entstand, herausgeboren und soll mittelbar durch Begründung und Veredelung der Religiosität der Gebildeten auf die religiöse Kultur des Volkes erleuchtend und veredelnd zurückwirken.

Eine zweite Art von Unwissenheit endlich, die als Ursache der Pantheismusfurcht anzusehen ist, besteht in der Unbekanntschaft der Fürchtenden mit dem wahren Inhalte ihres eigenen religiösen Glaubens. Sie behaupten und meinen z. B. die Allgegenwart Gottes zu glauben: sie würden D e n für einen Gotteslaügner halten, der d i e s e läugnen wollte, und in der That ist die Idee der Allgegenwart eins der vornehmsten und nothwendigsten Elemente des wahrhaften Gottesglaubens; Gott würde ohne diese Eigenschaft ja nicht unendlich, somit nicht vollkommen, somit nicht Gott sein. Auch lehrt das Christenthum jene

Bayerische Staatsbibliothek München

Allgegenwart in weitester Ausdehnung mit ausdrücklichen Worten*). Gleichwohl beschuldigen sie die neueste Philosophie des Atheismus und der Unchristlichkeit, weil sie lehrt, daß Gott in lebendiger, wirksamer Gegenwart überall, also auch im kleinsten Atome jedes Dinges mit Bewußtsein gegenwärtig sei, daß es auch nicht eines Sonnenstäubchens Raum gebe, der von Gottes Wesen nicht beseelt und gänzlich erfüllt wäre. Wissen sie da also, was sie glauben? sind sie bei dieser Unklarheit ihres Glaubens nicht jenem Knaben ähnlich, der gegen die Allgegenwart Gottes für den Kellerraum seines Vaters protestirte, weil dieser ganz mit Kartoffeln angefüllt werden sollte? Sie sagen wohl, Gott könne nicht räumlichen Bestimmungen unterworfen werden, er sei über allen Raum erhaben. Allerdings. Aber der Pantheismus läßt ja eben alle räumlichen Bestimmungen in ihn fallen, in ihn setzen, ihm gänzlich unterworfen sein. Oder sollen wir annehmen, Gott sei durchaus nirgends? Was heißt das anders, als ihn läugnen? Kurz, mögen sich die Widersacher der neuesten Philosophie stellen, wie sie wollen: die Idee der unbedingten Vollkommenheit Gottes und somit die Idee der Allgegenwart und deren Entwickelung müssen sie im Wesentlichen mit ihr theilen, wenn sie nicht Götzendiener sein wollen. Thun sie das aber, so müssen sie auch dieselben oder doch ganz ähnliche Consequenzen zugeben, welche diese Philosophie rücksichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt und Menschheit daraus gefolgert hat, oder ihre Religion klafft in großen Widersprüchen auseinander, wobei gewiß keine Klarheit und zuverlässige Festigkeit des Glaubens, geschweige denn religiöses Wissen bestehen kann. Wem sein Glaube bei solchen Widersprüchen gleichwohl vollkommen genügt, der bleibe immerhin dabei und sehe

---

*) 1. Kor. VI, 19. III, 19. 2. Kor. VI, 16. Apostelgesch. XVII, 27 folg. Vgl. 1. Joh. IV, 16. Eph. IV, 6. 1. Kor. XV, 28.

zu, wie er weiter damit fertig wird; aber er sei nicht argwöhnisch oder feindselig gegen Die gestimmt, die aus reinem Verlangen nach höchster Gotteserkenntniß, also doch aus wahrer Frömmigkeit solche Widersprüche auszugleichen suchen, ohne dabei den unbestreitbaren Heilswahrheiten der Religion irgend entgegen zu treten.

Also Summa: der Pantheismus selbst in seinen unvollkommneren Entwickelungen hat der Religionsbildung der einzelnen Zeitalter, in welchen er auftrat, nie geschadet, sondern ist entweder ohne bemerkbaren Einfluß geblieben, oder hat reinigend und erleuchtend auf die Menschheit eingewirkt; der heutige Pantheismus aber gar enthält nach Form und Inhalt auch nicht das Mindeste, was mit dem höchsten Ideale der Religion, mit dem reinen Christenthum in irgend einem Widerspruche stände, ja nicht einmal etwas, das man bei näherer Kenntniß schlechthin Pantheismus nennen würde. Seine Bekenner sind keine sich im Gefühl ihres Nichts vergötternden Brahmanen, wie manche ihrer frommen Gegner, auch keine ionischen Wasser- und Luftphilosophen, wie manche ihrer klügelnden Widersacher, keine stoischen Anbeter eines beseelten Weltkörpers, keine spinozistischen Verehrer einer körperlosen Weltseele, sondern sie sind Anbeter des wahrhaft lebendigen, allweisen und allmächtigen Geistes, der sich in einer wahrhaft wirklichen unendlichen Welt offenbart und allen Vernunftwesen Freiheit und Ewigkeit des Seins zusichert; kurz, sie sind Christen im vollsten Sinne des Worts. Man ließ sich demnach durch den Popanz des Namens schrecken und die heutige Pantheismusfurcht ist nichts Besseres, als Gespensterfurcht.

---

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

ICH
rei
tenburg/L.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Richter, Frz. Wilh.

Ueber Pantheismus und Pantheismusfurcht Ein historisch philosophische Abhandlung

Leipzig 1841

Ph.sp. 719 r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044216-6